Héctor Sevilla

La sombra del candelabro

Mística, razón y profecía en Abraham Heschel

COLOFÓN
EDICIONES ACADÉMICAS DE FILOSOFÍA

La sombra del candelabro

La sombra del candelabro

Mística, razón y profecía en Abraham Heschel

Héctor Sevilla Godínez

COLOFÓN
EDICIONES ACADÉMICAS EN FILOSOFÍA

A los que escuchan el silencio

Primera edición: noviembre de 2018

D.R. © 2018 Héctor Sevilla
hectorsevilla@hotmail.com

La sombra del candelabro.
Mística, razón y profecía en Abraham Heschel
Héctor Sevilla Godínez.

Diseño editorial y tipográfico
de Colofón, S. A. de C. V. , 2017.
Franz Hals, núm. 130, Alfonso XIII,
01460, México, D. F.
www.paraleer.com

ISBN: 978-607-8563-43-2

Diseño de portada y diagramación:
Demetrio Rangel Fernández

Impreso y hecho en México / *Printed in Mexico*

CONTENIDO

Prólogo 11

La luz del candelabro 15

I. El camino personal 25
1. Aspectos biográficos de Abraham Joshua Heschel 27
2. Breve esbozo sobre la obra e influencia de Hesche 35

II. Lo humano en el mundo 45
3. El hombre y su existencia 47
4. Decadencia del mundo contemporáneo 65
5. El valor de la crisis 75

III. Lo transpersonal 87
6. Filosofía de la religión 89
7. Misterio y asombro 101

IV. Dios 115
8. Sobre Dios 117
9. Aproximaciones a Dios 129
10. Teología del *pathos* 141

V. Razón y Fe.....161
11. Crítica de la religión sin espíritu.....163
12. Religión y pensamiento.....181

VI. La Biblia y los profetas.....203
13. Significado de la Biblia en la mística de Heschel.....205
14. La importancia y misterio de los profetas.....217
15. Experiencia profética.....231

VII. Judaísmo.....247
16. El pueblo judío.....249
17. Vivencia religiosa del judío.....271
18. Tiempo y *Shabat*.....289

VIII. Lealtad social.....303
19. Perspectiva ante otras religiones.....305
20. Compromiso ético y político.....321
21. Educación mediante el testimonio, el respeto y la palabra.....343

La sombra del candelabro.....357

PRÓLOGO

Me da mucho gusto escribir el prólogo del libro del Dr. Héctor Sevilla, *La Sombra del Candelabro*, dedicado a un estudio filosófico de la obra de Abraham Joshua Heschel, uno de los más importantes pensadores judíos del siglo XX.

Heschel fue el Rebe (líder espiritual y guía en la tradición del hasidismo) de mi maestro, el rabino Marshall T. Meyer, de bendita memoria. Por su intermedio me introduje en el mundo fascinante de su vida y pensamiento; en virtud de esa genealogía de la tradición judía, que enlaza maestro y discípulo, a través de las generaciones en un vínculo de respeto, amistad y estudio, Heschel se convirtió desde mi adolescencia, en mi propio Rebe, en un referente insoslayable para comprender el mundo y vivir la vida. Gracias al Rabino Meyer gran parte de la obra de Heschel fue traducida al español y conocida en Argentina. Años más tarde me tocó enseñar su obra en diferentes ámbitos y la estudié sistemáticamente en el marco de mi tesis doctoral sobre el pensamiento judío contemporáneo, presentada en la UNAM.[1]

El magnífico libro del Dr Sevilla aparece en un momento sumamente oportuno y necesario. Por una parte, vemos que el mundo actual se encamina hacia un "laberinto de incerteza", una globalización compleja y dolorosa, que genera reacciones nacionalistas chauvinistas y "políticas de la identidad", a lo que se suma una violencia y terror de signo religioso. Estos procesos se dan en el marco de crecientes y abismales des-

[1] Fainstein, D., *Secularización, profecía y liberación: la desprivatización de la religión en el pensamiento judío contemporáneo. Un estudio comparativo de sociología histórica e historia intelectual* [Tesis doctoral]. México: UNAM, 2006.

igualdades sociales, crisis de liderazgo y representación y un profundo y difuso malestar generalizado. Por otra parte, vemos un creciente interés y apertura hacia diversas manifestaciones de espiritualidad, hacia el pluralismo y el diálogo interreligioso y la acción transformadora desde la sociedad civil y las organizaciones no gubernamentales.

En el ámbito de las relaciones judeo cristianas, podemos apreciar un avance significativo del diálogo interconfesional, particularmente entre judíos y católicos, a partir del documento *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II. En América Latina vemos también un creciente interés, en muchos sectores sociales, por conocer el judaísmo desde sus textos, sus pensadores y su autopercepción. Figuras destacadas del pensamiento judío como Hermann Cohen, Martin Buber, Franz Rosenzweig y Emannuel Levinas siguen siendo traducidos y publicados por editoriales católicas y generales, siendo estudiados con fervor en múltiples espacios académicos. Son los "Testigos del futuro", en los términos de Pierre Bouretz, que nos ayudaron a interpretar la crisis de la civilización moderna y a navegar las turbulentas aguas del siglo XX, así como los riesgos y oportunidades que plantea el siglo XXI.[2] Esperemos que gracias al libro del Dr. Sevilla, la obra de Heschel se sume a esta pléyade de figuras del pensamiento judío contemporáneo, para el público de habla hispana.

En las últimas dos décadas, vemos un renovado interés hacia la obra de Heschel en los Estados Unidos e Israel, siendo revisitada y explorada por pensadores judíos y cristianos, y personas interesadas en el misticismo y la ética. Rabi Heschel fue un líder religioso, un maestro, un prolífico escritor y un activista social. Estuvo profundamente arraigado en la tradición hasídica, un movimiento místico judío que surgió en Europa Oriental en el siglo XVIII, que generó una importante renovación espiritual y comunitaria. Al mismo tiempo, actuó como un ciudadano del mundo, involucrado en la lucha por la justicia, el pluralismo y la paz.

Estudió profundamente, en el mundo judío tradicional, las fuentes clásicas del judaísmo y al mismo tiempo, llegó a dominar la cultura y las ciencias modernas en la Universidad de Berlín, donde se doctoró al

[2] Bouretz, Pierre, *Testigos del Futuro*. Madrid: Trotta, 2012.

final de los años treinta, con una tesis sobre los profetas hebreos. Fue un místico, poseedor de una profunda vida interior de plegaria y meditación, comprometido con los grandes problemas de su tiempo; un judío observante, comprometido con el pueblo judío, que luchó activamente contra la discriminación de los afro-americanos en los Estados Unidos, contra la guerra de Vietnam y por numerosas causas en pos de la justicia y la dignidad humana. Fue un pensador desafiante y un "hereje", tanto de la modernidad como de la tradición, al cuestionar supuestos y creencias de ambas visiones de mundo. Fue amigo cercano de Martin Luther King Jr. y de Thomas Merton, así como un interlocutor del Papa Pablo VI y de numerosos líderes religiosos, políticos y sociales de su tiempo.

Heschel constituye un relevante interlocutor para reflexionar y dialogar sobre algunas de las preguntas últimas del ser humano. El contexto contemporáneo exige con urgencia que avancemos en el esclarecimiento y debate de estos temas, para orientar el rumbo de nuestras vidas tanto como individuos así como sociedades. El libro *La sombra del Candelabro* nos presenta una completa introducción a los principales temas del pensamiento de Heschel. El texto del Dr. Sevilla es claro y se lee con fluidez e interés. Además, presenta numerosas citas de la obra de Heschel, que son muy bienvenidas, dado que no resulta fácil acceder a su obra.

Las reflexiones del autor se basan en un completo estudio de la obra hescheleiana y de numerosas fuentes secundarias que ayudan a situar el contexto y a introducirnos en las múltiples interpretaciones posibles de una obra pletórica de luz y sabiduría. El libro está estructurado en ocho ejes que nos introducen en la biografía de Heschel, su concepción del ser humano, de Dios, de lo transpersonal, de las relaciones entre razón y fe, la Biblia y los profetas, el significado del judaísmo y el compromiso social y político.

Sevilla genera un diálogo honesto y crítico con las ideas de Heschel, desde su propia situación vital y perspectivas filosóficas. El propósito es, en sus palabras, "no sólo promover un necesario intercambio interreligioso, sino un mutuo enriquecimiento entre los ámbitos del saber y del creer, de la fe y la razón, de los teístas y los no teístas […] el candelabro

de sus reflexiones aún irradia una luz que puede favorecer a la eliminación de algunas de las oscuridades de nuestro tiempo y de nuestra vida".[3]

Si bien coincidimos en varios aspectos, mi propia lectura de la obra de Heschel difiere en algunos puntos con la del Dr. Sevilla, lo cual constituye una invitación a un fructífero intercambio. En ese sentido, el libro aporta una genuina ocasión para la reflexión de quienes lo lean. Para el lector no judío esta obra constituye una excelente introducción al mundo de la espiritualidad judía posmoderna, heredera de las más nobles tradiciones históricas del judaísmo. Para el lector judío es una refrescante y profunda mirada a las ideas que sustentan la forma de vida y la cosmovisión del judaísmo.

La Sombra del Candelabro nos introduce en la vida y la obra de una figura entrañable y desafiante, que fue testigo de los horrores del siglo XX y, sin embargo, nunca perdió el sentido de la santidad que le permitió trascender el absurdo. Al mismo tiempo, la obra de Sevilla nos convoca a reflexionar y celebrar, a comprometernos con nuestro entorno y a indagar en nuestras perplejidades y esperanzas, para ser y trascender.

Dr. Daniel Fainstein[4]

[3] *Cfr*. pp. 19-20.

[4] Decano y profesor de Estudios Judaicos de la Universidad Hebraica de México. Completó con honores su formación académica en la Universidad de Buenos Aires, en la Universidad Hebrea de Jerusalén y en la Universidad Nacional Autónoma de México.

LA LUZ DEL CANDELABRO

I

A pesar de que existen "3000 años de historia judía",[1] puede decirse que "el judaísmo es hoy la religión menos conocida".[2] El presente libro no tiene la única intención de dar a conocer un renovado enfoque del judaísmo a la posmodernidad, sino de plantear los alcances de este modo de pensar y vivir, así como sus relaciones con algunas disciplinas académicas, centralmente la filosofía, la psicología, la educación y la teología. Si bien la problematización de este ámbito temático involucra referir una cultura de arraigado andamiaje religioso, de ninguna manera se trata de un texto que apunte a la sugerencia específica de profesar una religión o de optar por una creencia. De lo que se trata es de profundizar en los matices más elementales de uno de los principales místicos del siglo xx, con la intención de mostrar el posible vínculo entre la espiritualidad y la ciencia, la fe y la razón, la devoción y la reflexión, en un panorama de integración y de interdisciplinariedad.

La pregunta por lo que significa ser judío es aún relevante. En la perspectiva de Heschel, "ser judío es estar comprometido con la experiencia de grandes ideas. La tarea de la filosofía judía es formular no sólo estas ideas sino también […] un pensamiento vívido y coherente".[3] Es intención de este libro establecer algunos de los lazos del pensamiento

[1] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 202.

[2] Heschel, *La Tierra es del Señor*, p. 116.

[3] Heschel, *Dios en busca del hombre*, pp. 541.

judío con la filosofía occidental y con el pensamiento contemporáneo. Para aquellos que sean judíos, este libro les permitirá acceder a un conglomerado de ideas y nociones que favorecerán su reflexión sobre las tradiciones, creencias y convicciones que les pertenecen. Para quienes no sean judíos, e incluso para aquellos que no simpatizan con los mismos, el texto aportará una visión sensible del trabajo filosófico de unos de sus principales portavoces y coadyuvará a la pertinente consideración de las virtudes que el judaísmo propone y de las que se pueden nutrir otras religiones, disciplinas y pensamientos.

Es valioso crear puentes que nos vinculen con lo que creemos diferente, pero mayor virtud existe en comprender que la completa lejanía es una ficción y que en el ámbito de lo íntimo el panorama es logradamente integrador. Lo que se conciba de Dios influirá en la apertura que se tenga ante estos tópicos, pero sin importar si se es o no creyente, es posible acceder a la captación de lo que la filosofía de Heschel propone.

Es probable que a algunos les detenga la idea de que "creer en Dios resta credibilidad", pero tal conclusión no es sostenible porque la premisa implícita supone la contraparte de que "no creer en Dios suma credibilidad", la cual no resulta del todo correcta porque hay muchos no creyentes que, de cualquier manera, no son capaces de mostrar brillantez; *ergo*: si es falsa la consecuencia derivada de un enunciado antecedente, éste también lo será. La congruencia y rigurosidad es lo que otorga credibilidad a un pensamiento filosófico, no el hecho de que quien lo enuncia sea un hombre que deposita su fe en una instancia no humana.

Ya no resulta inteligente separar a las personas en bandos, es oportuno aliviarnos del solipsismo y enfrentar tales sesgos (que suelen reaparecer). En el caso de Heschel existen argumentos sólidos y otros de menor peso, como en toda construcción filosófica. En ese sentido, lo que importa son las ideas y los argumentos, no las creencias. Creer en Dios condiciona la vida, pero aun una vida sin Dios está condicionada. Por lo tanto, la misión del filósofo es desentrañar la propuesta implícita en un pensamiento, sin importar si éste se comparte. Si nos acostumbramos a juzgar en función de la similitud del pensamiento ajeno con el nuestro,

entonces no tendremos mucha innovación que aportar y eso terminará por restarnos alternativas y oportunidades de reflexión.

Esta obra no consiste en una serie de alabanzas y reconocimientos a un autor particular, lo que busca es plantear su punto de vista y confrontarlo con distintos enfoques que no necesariamente coincidan con el suyo. El constante rechazo del que han sido objeto los temas que abordan los autores teístas en la contemporaneidad les ha otorgado, hasta cierto punto, el privilegio de monopolizar el tema de lo transpersonal. Por ello, el retorno a la consideración de su pensamiento, no para adaptar ciegamente sus creencias, sino para continuar virilmente con su senda reflexiva, es una labor que nos atañe como pensadores. Es cierto que lo numinoso no siempre supone la adopción de una religión institucional, pero, aun en los casos en que esta opción sea elegida, no excluye en los religiosos la noción de lo inefable; por ello, rescatar su reflexión, comprenderla a la luz de la razón y contemplarla desde un esbozo de nuestra propia intención espiritual aportará hallazgos y riquezas incuestionables.

II

El término *misticismo*, propiamente dicho, no aparece continuamente en el judaísmo. La palabra que con mayor frecuencia se utiliza para referirse a la mística es Cábala, la cual significa "tradición".[4] De tal modo, lo que en este libro se realizará consiste en una revisión de la tradición judía a la luz de la reflexión de Heschel, anteponiendo la certeza de que el estudio de un pueblo que concibe su tradición como un ejercicio místico reportará un saldo a favor del debate. Ante una travesía como la que nos proponemos, se requiere de un lector con honesta intención de reflexionar sobre algunos de los grandes paradigmas de la religión y sobre el vínculo existente entre las tradiciones culturales y religiosas derivadas del pueblo hebreo y del griego. Para ello, se cuestionará el común con-

[4] Siegel, "Introducción a la mística judía", p. 68.

vencionalismo que promueve la separación entre razón y fe, de modo que se considerará que, en ciertos momentos y bajo ciertas condiciones, tal como intuye Cohen,[5] la razón es la fuente de la religión.

De vital importancia resulta no anclarse en concepciones viscerales sobre lo que es la religión, a la que en forma cotidiana se le vincula con idolatría, ignorancia o superficialidad. Incluso la pretensión de forjar una espiritualidad laica arroja la obligación de inducirse al conocimiento de lo religioso. La fe no implica una renuncia a la razón. De hecho, en un momento de claridad y criticidad, Heschel reconoció que "es incorrecto sostener que todas las palabras de la Biblia se originaron en el espíritu de Dios",[6] con lo cual se apertura a la noción de que existe involucramiento del hombre en la hechura de los libros que son considerados sagrados. En ese mismo sentido, no todo lo dicho en este libro puede asegurarse que se desprende directamente de la filosofía y mística de Heschel, toda vez que ha existido un filtro confrontador de quien ahora escribe; lo que sí puede asegurarse, al menos en la intención, es que toda replica es antecedida por la explicación de lo dicho por Heschel. La dialéctica intermitente que aparece en ocasiones no constituye una desaprobación hacia el rabino polaco, sino una evidencia del *pilpul* que, a pesar de la distancia física, temporal y metafísica, se intenta realizar con él, a través de sus textos. El análisis de los argumentos, así como la consideración de los pros y contras de sus afirmaciones, constituyen la secuencia de las líneas siguientes.

Si "todo el judaísmo es una celebración",[7] resulta pertinente celebrar por medio del estudio y la lectura, con la esperanza de inmiscuirse en la *Shabesdikeit* [espiritualidad] del judaísmo desde una óptica filosófica. Es probable que un análisis de este tipo sea juzgado como innecesario o hasta anticuado, sobre todo en una época en la que se aprecia sobremanera lo que otorga resultados inmediatos o pueda ser medible y cuantificable; no obstante, la comprensión de la sustancialidad implíci-

[5] Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*.

[6] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 333.

[7] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 203.

ta en la religiosidad, liberados de fanatismos e idolatrías, faculta para la disposición al diálogo mediante la conexión con la necesidad íntima del creyente y el centro clave de sus reflexiones. Naturalmente, "el místico se da cuenta de que para muchos, sus especulaciones y experiencias son en el mejor de los casos, ilusión y autoengaño y en el peor, la creación de mentes desequilibradas";[8] pero esto no es motivo para detener la búsqueda ni la honesta indagación.

En el inicio de uno de sus textos, Küng refiere que "no habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones; no habrá paz entre las religiones sin dialogo entre las religiones; no habrá dialogo entre las religiones sin investigación sobre los cimientos de las religiones".[9] Enraizarse en tal convicción supone igualmente la utopía por un mundo mejor, al menos uno en el que las diferencias no sean obstáculo para la comprensión y el diálogo. No sólo se trata de promover un necesario intercambio interreligioso, sino un mutuo enriquecimiento entre los ámbitos del saber y del creer, de la fe y de la razón, de los teístas y de los no teístas. Es probable que en el fondo, al final o en medio del análisis, sea factible conectar con aquello que, sea cual sea nuestra convicción, nos une como individuos que conforman una humanidad interconectada. Sin embargo, no habrá posibilidad de diálogo o empatía sin el conocimiento de los elementos claves de la creencia ajena, de sus paradigmas centrales, de su cosmovisión particular. En uno de mis libros anteriores[10] afirmé que a algunos individuos les compete mostrarse solidarios ante el padecimiento colectivo que nos corresponde por existir como humanos; a la vez, las respuestas que cada grupo social encuentra para sobrellevar la vida, incluida la religión entre éstas, son merecedoras de nuestro interés.

Una de las misiones que concibo en la filosofía consiste en promover el conocimiento de las tradiciones y los pensamientos que no han sido

[8] Siegel, *op. cit.*, p. 66.

[9] Küng, *Judaism*, s/p. A partir de esta nota, en todos los casos en que se cite un texto originalmente escrito en inglés se tratará de una traducción al español realizada por el autor.

[10] Sevilla, *Contemplar la Nada*, p. 326.

favorecidos por la moda o la publicidad. Según lo constata Heschel, "el judaísmo es a menudo una voz solitaria y desapercibida que se alza contra la tendencia del hombre a convertir lo instrumental en final".[11] Es comprobable que la referencia a los judíos se palpa en varios ámbitos y textos, usualmente en función de estereotipos, imposiciones o animadversión; la mención a los judíos no siempre está acompañada de conocimiento sobre sus intereses y convicciones, sobre los aportes religiosos de sus tradiciones o la filosofía implícita en sus referencias. Este libro se mantiene distante a justificar al judaísmo o las cosas que en su nombre se han hecho en el sentido político o territorial y no manifiesta interés proselitista; por el contrario, sí cuenta con el ánimo de ofrendar una oportunidad para modificar paradigmas, procurando así traer a nueva consideración el pensamiento de uno de los filósofos judíos más importantes de la modernidad. En contraparte a su importancia e influencia en ciertos ámbitos particulares, el pensamiento de Heschel es poco conocido en el mundo académico de México y de otros países de Iberoamérica. La convicción del autor es que el candelabro de sus reflexiones aún irradia una luz que puede favorecer a la eliminación de algunas de las oscuridades de nuestro tiempo y de nuestra vida.

III

Para cumplir con su intención, la presente obra se ha dividido en ocho partes, cada una conformada por algunos capítulos. En la primera parte se aborda el camino personal de Heschel, realzando algunos aspectos biográficos, así como la influencia de su obra y las aportaciones que ha logrado ofrecer al judaísmo y a otras religiones. La segunda parte se enfoca en presentar la encrucijada de lo humano en el mundo, comenzando por la finalidad de la existencia y refiriendo las complejidades resultantes de admitir que no hay un sentido implícito en lo humano; además, se revisan los elementos constituyentes de la decadencia del

[11] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 532.

mundo contemporáneo, resaltando que la crisis que de ello se deriva puede facultar a la creatividad y a un retorno de la búsqueda espiritual. En la tercera parte se da paso al análisis del ámbito de lo transpersonal, dirigiendo la argumentación a los aspectos fundantes de una filosofía de la religión; además, se acentúa la mirada en los pormenores del misterio y del asombro ante lo inefable que sin posibilidad de renuncia se fricciona en cada vida humana.

La cuarta parte complementa a la anterior y se dispone a atender el problema del hombre ante Dios, sin reducir su implicación a la religión, sino adentrándolo al espacio de la filosofía. Igualmente, se realizan varios señalamientos en torno a las distintas aproximaciones que el hombre realiza hacia Dios, delineando las diferencias entre los caminos ficticios, los ilusos y los más rigurosos. Por último, se aborda uno de los temas centrales de la teología heschelina: el *pathos* divino. La quinta sección del libro está dedicada a la relación entre la razón y la fe, mostrando que esta asociación no es posible sin una actitud crítica frente a la religión apática y carente de espiritualidad; a su vez, se propone la dilución de los abismos con los que se han separado los mundos de la religión y el pensamiento, mostrando que no toda opción religiosa tendría que ser descreditada por el solo hecho de haber sido elegida. Con ánimo crítico, en la sexta parte se presentan las reflexiones centrales que Heschel propone en su libro *Los profetas*, aludiendo con ello a la significatividad presente en la Biblia, el misterio de los supuestos portadores de la palabra de Dios y las características de la experiencia profética, a diferencia de las vivencias extáticas o las recurrentes e histriónicas proclamaciones que algunos individuos ostentan sobre su misión en el mundo.

La séptima parte del libro, la más extensa, aborda uno de los aspectos centrales de la filosofía de Heschel: el pueblo judío y sus prácticas religiosas. En ese apartado se hace hincapié en el sentido que el filósofo de Varsovia planteó al respecto de ser parte del "pueblo elegido", además de mostrar el significado que otorga a la tradición y al sentido de colectividad. Asimismo, se plantea el contenido de la filosofía del tiempo planteada por Heschel, su vivencia en el *Shabat* y la óptica sobre la eternidad que se inmiscuye en el planteamiento judaico de que Dios se

muestra en el tiempo y no en el espacio. Además, se presenta el compromiso que el judío elige para cumplir los preceptos que constituyen su observancia de la ley, su visión sobre lo sagrado y el seguimiento respetuoso de la Torá. Se enfatiza especialmente en la dedicación del judío piadoso hacia el estudio, vinculando tal postura con la que debiera ser propia de un filósofo.

El octavo y último bloque se dirige a lo que podría llamarse lealtad social en Heschel. En esta sección se emprende la descripción de sus actitudes hacia las religiones, la importancia del diálogo que propuso y la disposición a la apertura como virtud fundamental. También se muestra el sentido de la congruencia entre la oración y la práctica, así como la interrelación de la ética y el compromiso político, ahondando en la amistad de Heschel y Luther King. Finalmente, se fondea la propuesta educativa del filósofo judío, centrada en la reverencia y el respeto hacia la sociedad, la tradición, los demás y uno mismo.

IV

Heschel fue una vela en el candelabro judío. Su camino personal permitió la definición de otros muchos caminos; su obra e influencia son palpables. Su cuestionamiento sobre el sentido de la existencia del hombre en el mundo le permitió acceder a una condición de apertura al misterio y de ahí derivó su asombro. No obstante, percibió que lo humano en el mundo está en peligro en función de la decadencia y de la ceguera ante la dimensión de lo transpersonal.Nos corresponde, como pensadores responsables, elaborar una reformada filosofía de la religión, a partir de lo cual se comprendan de mejor manera las aproximaciones que el hombre intenta realizar en torno a la divinidad o a lo transpersonal no divino. Cabe un replanteamiento de la idea del *pathos* divino, pero siempre desde el parámetro de una teología profunda que no demerite la acción y alcances de lo racional, sin que tampoco se restrinja a la única luz de la razón.

Incluso en las condiciones en las que existen crisis personales, éstas pueden producir el inicio de procesos creativos y de resignificación de lo espiritual. Por eso conviene ser sólidos en la crítica a la religión cuando ésta deja al hombre desprovisto de su criticidad y fortaleza. Cabe ahondar en los constructos religiosos, pero siempre y cuando se mantenga la guardia ante las creencias que obstruyen el pensamiento y se vuelven idolatrías que devienen en fanatismo. Los libros sagrados pueden recibir la etiqueta que se les atribuya, pero esta receptividad no condiciona el valor y el misterio de lo que se transmite en sus palabras. Es oportuno converger la audacia, compromiso y virtud de los profetas con el ejercicio filosófico contemporáneo, tan alejado tantas veces del sufrimiento del mundo, de la denuncia ante la injusticia y de la confrontación ante la apatía y la ignorancia.

En las páginas siguientes constataremos que el tiempo, como presencia de lo transpersonal, implica la necesidad de una elección. Es posible intuir la eternidad y celebrarla o permanecer en la indiferencia que nos diluye en lo temporal. En la cima de las elecciones se encuentra la lealtad social, el compromiso por la reflexión ética y política, así como el desempeño testimonial de nuestras acciones.

Si el despertar de una sola conciencia es propiciado por estas líneas, en función de que se encienda la luz del candelabro oculto en la intimidad de algún espíritu, esta labor habrá sido premiada y fructífera. No obstante, ninguna llama es encendida si la chispa de la razón no contagia con su furor a la devoción y reverencia reinante en el cuerpo de la vela que, dispuesta al sacrificio, se ofrenda para permitir la luminosidad que la deshace.

I
El camino personal

1. ASPECTOS BIOGRÁFICOS DE ABRAHAM JOSHUA HESCHEL

Nacido en Varsovia, durante el año de 1907, Heschel vivió en una familia en la que muchos de sus ancestros fueron rabinos jasídicos. Tal como lo refiere Meyer en su prólogo al libro de *Los Profetas*: "Por la rama paterna, [Heschel] desciende del Apte Rebbe, y también de Dov Ber de Meseritz, sucesor de Israel Baal Shem Tov, fundador del movimiento jasídico. Por parte de su madre, su ascendencia se remonta al gran Rabí Levi Itzjak de Berditschev".[1] Sin importar los antepasados que se tengan, ninguna vida es sencilla. Apenas a los nueve años, Heschel sufrió el fallecimiento de su padre, Moshe Mordechai Heschel, en 1916. Posteriormente, su tío materno se ocupó de sus estudios y lo condujo al conocimiento y práctica de la rama Kotzker del Jasidismo, una escuela rígida y severa que "ponía hincapié en la autohumillación y arrepentimiento, y es a esta educación a la que más tarde Heschel atribuirá lo que él llama <complejos de inferioridad>".[2]

El pequeño Abraham Joshua mostró sensible interés por el estudio de la Biblia, así como por el Talmud y la Cábala. Para muchos, según refiere el mismo Meyer, era uno de los jóvenes más sobresalientes de la judería polaca. En su texto "In Memoriam", el cual cumple la función de prólogo del libro *Democracia y otros ensayos*, Meyer alude a Heschel refiriendo que "a los 14 años, su pericia en lo que a estudios talmúdi-

[1] Heschel, *Los profetas,* vol. 1, p. 11.

[2] Levenson, "Las contradicciones de A. J. Heschel", p. 24.

cos se refiere, era ya famosa en su Polonia natal".[3] Lo que el peculiar adolescente pensaba del Talmud y de otras obras podía encontrarse en la revista *Sha 'aray Torah* [*The Gates of Torah*] que era publicada en hebreo.[4] Así, "ordenado como rabino en la temprana edad de dieciséis años, Heschel parecía estar destinado a seguir los pasos de sus distinguidos antepasados".[5]

En el año de 1927, el joven Heschel se mudó a Berlín para estudiar filosofía y teología. Según refiere Levenson, en esta etapa abordó los campos emergentes de la estética, la psicología y la fenomenología, "aunque estudiando al mismo tiempo historia del arte y filología semítica, en especial la Biblia".[6] Esto muestra, con claridad, que su pensamiento no estuvo restringido únicamente a cuestiones de índole religiosa, sino también humanística y científica. Como podría preverse, su ideología fue enriqueciéndose hasta lograr contener distintos enfoques que le permitieron dialogar y entender los planteamientos ajenos al judaísmo. No obstante, no todos mostraron afinidad a la visión integral del pensador que nos ocupa. Suele apuntarse que en la estructuración académica del recorrido de Heschel hubo algunas diluciones de su formación inicial, sobre todo por integrar un corpus de conocimiento que integró ámbitos distintos y hasta discordantes con su tradición cultural. Según Levenson, "en vez de invocar la idea de reconciliación entre el Jasidismo y el activismo secular –algo bastante imposible– hubiese sido mejor que sus biógrafos exploraran lo que perdió y ganó Heschel de cada mundo, y en especial, cómo enfrentó, o no logró enfrentar, dichas pérdidas".[7]

Bizzell menciona que "al tiempo que permanecía en el tipo de vida ortodoxo, Heschel persuadió a su familia de que lo dejaran realizar estudios seculares".[8] El enriquecimiento que obtuvo al abrir su perspec-

[3] Meyer, "In memoriam", p. 13.

[4] *Cfr*. Chester, *Divine pathos and human being*, p. 9.

[5] Levenson, *op. cit*., p. 24.

[6] *Idem*.

[7] *Ibid*., p. 28.

[8] Bizzell, "Rabbi Abraham Joshua Heschel: Religion and race", p. 5.

tiva a distintas fuentes de conocimiento lo condujo a no restringir su creatividad y a no mantenerse en la reiteración de lo ya dicho en la tradición; por el contrario, su pasión por el estudio le abrió las puertas a la escritura, ámbito en el que pudo consolidar sus razonamientos y mediar con las letras su sensibilidad hacia el mundo, las personas y lo que él consideró la divinidad. Con cierto asombro, Levenson elabora el siguiente cuestionamiento: "¿Heschel se daba cuenta del conflicto entre el punto de vista del mundo protestante, en el que él llevó a cabo sus estudios doctorales, y el judaísmo tradicional que continuaba practicando meticulosamente?"[9] Es evidente que lo notaba, pues de no ser así no habría podido integrar ambas posiciones encontrando lo esencial en ambas: la reverencia ante lo absoluto en sus distintas expresiones.

Continuando con la combinación de ambos mundos, en 1933 publicó una colección poética titulada *Der Shem Hameforash – Mensch* (*El Nombre de Dios: Una Buena Persona*). En el mismo año obtuvo el doctorado por la Universidad de Berlín y poco después obtuvo su grado rabínico en el *Hochschule fur die Wissenschaft des Judentums* (Colegio para la Ciencia del Judaísmo). La disertación que fue producto de sus estudios doctorales constituyó la base de un texto ampliado que se publicó posteriormente con el título que hoy conocemos como *Los profetas*. En su momento, la referida obra de Heschel condujo a que la Academia de Ciencias de Polonia considerara por primera vez los escritos de un judío para su publicación. Sobre tal texto, Heschel mencionó: "Este libro cambió mi vida".[10] En ese momento él era un escritor primerizo, pero llegó a ser considerado "uno de los principales filósofos judíos de su tiempo"[11] y un "auténtico líder de la comunidad judía de los Estados Unidos".[12]

[9] Levenson, *op. cit.*, p. 28.

[10] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 347.

[11] Kaufman, *Contemporary Jewish Philosophers*; Katz, *Jewish Philosophers*; Dresner, "The Contribution of Abraham Joshua Heschel".

[12] Breslauer, *The Impact of Abraham Joshua Heschel as Jewish Leader in the American Jewish Community from the 1960s to His Death.*

En 1937, Heschel aceptó ser director de la *Mittelstelle fur Judische Erwachsenen Bildung* (Centro para la educación de adultos judíos) tras aceptar una invitación directa de Martin Buber. Apenas un año antes, el filósofo había conocido al autor de *Eclipse de Dios*, quien le compartió su gusto por la obra *Los profetas* y mantuvo una correspondencia teológica con él.[13] Heschel era reconocido, desde ese momento, por integrar una alta capacidad intelectual y un desarrollado instinto artístico. De acuerdo con Shatzky, quien escribió la introducción de *La tierra es del Señor*, Heschel poseía "una profunda erudición, el ardiente espíritu jasídico y la intuición artística".[14]

A pesar de que todo parecía ir bien, Heschel vivió, como todo hombre y todo judío, una experiencia de persecución y exilio. Tal como lo narra Levenson, "el 28 de octubre de 1938, dos días antes de la *Kristallnacht* [noche de los cristales rotos], agentes de la Gestapo entraron a la vivienda de Heschel en Frankfurt y lo llevaron a la policía".[15] Al día siguiente lo llevaron a la frontera con Polonia, donde continuó enseñando hasta que un día logró escapar a Londres junto con su hermano. Luego de medio año en la capital inglesa, Heschel se trasladó a los Estados Unidos a los pocos días de que diera inicio la Segunda Guerra Mundial. El rabino y doctor en filosofía aceptó una invitación del *Hebrew Union College*, ubicado en Cincinnati, en virtud de la mediación de Julian Morgenstern, quien además le consiguió una visa.[16] Ahí se dedicó a impartir clases de filosofía y de estudios rabínicos. En su estilo docente, al menos en lo tocante a las disciplinas de su ejercicio, se mostró equitativo en la combinación de la racionalidad y la religiosidad. Luego de cinco años desempeñándose en estas funciones, se trasladó al *Jewish Theological Seminary of America*, donde laboró como profesor de ética y misticismo judío a partir de 1945. Bizzell asegura que "Heschel

[13] *Cfr*. Chester, *op. cit.*, p. 18.

[14] Shatzky, "Introducción", p. 5

[15] Levenson, *op. cit.*, p. 26.

[16] *Cfr*. Chester, *op. cit.*, p. 24.

era un maestro amado que inspiró a muchos para incorporar la observancia judía tradicional en la vida moderna".[17]

El estudio y el compromiso por la indagación continuaron en Heschel a pesar de que las circunstancias de su vida no eran sencillas. Se sobrepuso al dolor y construyó, muchas veces a través de esa experiencia, un conjunto de esperanzas que lo inspiraban a mantenerse disciplinado. Su pasión filosófica se combinó con la reverencia ante el milagro de la vida y de su propia existencia. Chester refiere[18] que Reizel Perlow, la madre de Heschel, fue asesinada en el *Ghetto* de Varsovia, y que su hermana Gittel fue privada de la vida probablemente en Treblinka; otra hermana, Devorah Miriam, murió en Auschwitz en 1944. Su hermana mayor, Sarah, logró emigrar a los Estados Unidos en 1939.

Heschel solía ser hermético en torno a las vivencias dolorosas derivadas de la persecución a los judíos. Además, tal como enfatiza Levenson,[19] dada su discreción acerca de su infancia y debido a los estragos que provocó el Holocausto, las primeras fases de su vida son las más difíciles de reconstruir. Existen versiones que señalan que Heschel tenía un hermano más joven que murió junto con su padre en 1916. Al respecto, Levenson se pregunta por qué Heschel nunca habló de eso y qué efecto tuvo la muerte de su hermano en su eventual alejamiento de la orientación religiosa de su familia.[20] Lo cierto es que, al menos en tan desagradables sucesos, la infancia de Heschel guarda ciertas similitudes con la vivencia de uno de sus autores no judíos favoritos: el danés Kierkegaard. No es complejo admitir que el camino de Heschel ascendió de la vida estética hacia la ética y la religiosa, según propuso el autor de *Temor y temblor*.

La vida de Heschel en los Estados Unidos no fue fácil al principio. Debió aprender el idioma y comprender las particularidades de la identidad religiosa de otra nación. Él mismo refirió en una entrevista: "Yo

[17] Bizzell, *op. cit.*, p. 5.

[18] Chester, *op. cit.*, p. 26.

[19] Levenson, *op. cit.*, p. 23.

[20] *Ibid.*, p. 26.

era un extranjero en esta ciudad. Mi palabra no tuvo poder. Cuando yo hablaba ellos me silenciaban. Ellos me llamaban místico irreal. No tuve influencia con los líderes del judaísmo americano".[21] No obstante, Heschel se sobrepuso a las circunstancias difíciles y publicó su primer libro en idioma inglés en 1944, con el título *The Quest for Certainty in Sa 'adia 's Philosophy*. Los dos artículos reunidos en el libro habían sido escritos para el milésimo aniversario de la muerte del rabino Sa´adia Gaon. Así como él lo hizo con otros autores, el legado de Heschel ha sido estudiado y recordado en los aniversarios de su muerte,[22] generando nuevos críticos que atacan y defienden[23] su pensamiento, el cual ha sido motivo de estudio y análisis.

El rabino polaco comprendió que debía reiniciar con su vida. No se trataba de negar el pasado, sino de integrarlo, tal como solía realizar con las disciplinas académicas que parecían poco afines o con las doctrinas que aparentemente se friccionan entre sí. Asumiendo que era oportuno compartir la vida con alguien, Heschel se casó en Los Ángeles con Sylvia Strauss, una concertista de piano, el 10 de diciembre de 1946. Susannah, la única hija de Abraham y Sylvia, señaló que fue hasta después del matrimonio que su padre comenzó sus principales escritos teológicos, con lo cual también respetaba y seguía la tradición.[24] La espiritualidad en el judaísmo requiere una asociación, no una retirada ascética. En uno de sus libros, la hija de Heschel es aún más clara al respecto: "Mi padre también necesitaba una compañera, alguien que lo amara y lo entendiera, a quien pudiera amar y dedicarse antes de que pudiera abrir su alma al mundo en sus libros; de hecho, él dedicó *Dios en busca del hombre* a su nueva esposa".[25] Asimismo, en 1951 fue publicado *El hombre no está*

[21] Heschel, *The Circle of the Baal Shem Tov*, p. 25. La entrevista fue realizada por Gershon Jacobson, quien la publicó originalmente en Yiddish en el *Day-Morning Journal* durante junio de 1963.

[22] *Cfr*. Wolf, "Abraham Joshua Heschel After Twenty-Five Years".

[23] *Cfr*. Schulweis, "Charles Hartshorne and the Defenders of Heschel".

[24] Chester, *op. cit.*, p. 34.

[25] Heschel, S., "Heschel as Mensch: Testimony of his Daughter", p. 20.

solo, atrayendo para Heschel una audiencia mayor a la que estaba acostumbrado en los círculos propios del judaísmo.[26]

Si bien el filósofo y poeta logró ofrendarse como un hombre de familia honesto, también mantuvo para sí sustanciales momentos de soledad creativa. En tales espacios, Heschel se dedicaba por completo al estudio y a la vivencia espiritual. Sus palabras lo atestiguan: "En mi vida, mi gran amor fue aprender, estudiar. Y el lugar en el que prefería vivir era en mi biblioteca, entre mis libros, escribiendo y pensando".[27] Sincrónicamente, la experiencia de Dios en Heschel, o su vivencia de lo absoluto, solía aumentar de manera proporcional a su posibilidad de comprender; así entendió que el estudio es un modo de oración y se volvió contemplativo en la erudición. El acercamiento a la intuición de la divinidad no se disminuye por mediación de un simple ejercicio racional, sino que supone una paulatina aceptación del propio límite y de la necesidad de dejarse llevar. En ese sentido, el prolífico escritor refirió: "Me doy cuenta que soy capaz de ser, de experimentar el ser pensado por Él más bien que pensar en Él, o pensar cómo es Él".[28]

El estudio y la contemplación no lo exentaron del compromiso político, al contrario: Heschel encontró en la consideración de las angustias de sus contemporáneos una urgencia en la cual desembocar la vida espiritual. En 1963 conoció a Martin Luther King Jr. Dos años después, marcho junto a él en Selma para exigir el respeto a los derechos civiles. A su vez, Heschel colaboró con la Iglesia Católica, representando al pueblo judío en el Concilio Vaticano II. Tuvo una relación muy cercana con Paulo VI, a quien conoció en 1971.

Heschel vivía en forma disciplinada y se mantuvo activo, informándose hasta el final de lo que sucedía en su contexto. Se sabe que "el día de su muerte se encontró en su cama un texto jasídico junto a un libro sobre la guerra en Vietnam".[29] Así, vivencia religiosa y compro-

[26] Chester, *op. cit.*, p. 35.

[27] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 347.

[28] *Ibid.*, p. 350.

[29] Dresner, *Heschel, Hasidism and Halakha*, p. 3

miso ciudadano lo acompañaron como actitud constante. Diez días antes de su muerte, Heschel fue entrevistado por Carl Stern. En la conversación, el rabino mencionó lo siguiente: "Aprendí de los profetas que debo preocuparme por los problemas de los hombres, del hombre sufriente".[30] Ante la pregunta expresa sobre si él mismo era un profeta, Heschel respondió: "Es muy arrogante decir que uno es descendiente de los profetas".[31]

Por otro lado, la amistad fue un aspecto fundamental para Heschel, sobre todo cuando le permitía compartir algo realmente íntimo. Por ello, dedicó su trilogía de *Los profetas* del modo siguiente: "Al rabino Marshall T. Meyer, como prueba de amistad".[32] Por su parte, Meyer refirió la muerte de Heschel con solemnidad y regocijo mientras aludía una cita de Kenneth Woodward publicada en la revista *Newsweek* del 8 de enero de 1973: "Su deceso tuvo dos bendiciones: su fin había sido sereno –señal de que 'Dios había besado su alma', como lo expresa una antigua metáfora judía– y se produjo tal como lo desearía cualquier judío piadoso, justo en el *Shabat*".[33]

El último suspiro de Heschel aconteció el 23 de diciembre de 1972. De su biografía, escrita por Edward Kaplan, puede desprenderse que fue un solitario hombre de fe;[34] no obstante, ser un solitario no es idéntico a mantenerse distante, sino a aceptar la misión personal y caminar cualquier sendero para cumplirla. La soledad aludida en Heschel no implicó su lejanía de lo social, sino su apasionada disposición al desierto que, tal como la vivencia del pueblo judío, le recordaba (y nos recuerda) que la existencia terrena constituye un exilio privilegiado que antecede al encuentro con la Tierra (no terrenal) que ha sido prometida.

[30] Heschel, "Conversación con Heschel", p. 33.

[31] *Ibid.*, p. 34.

[32] Heschel, *Los profetas*, vol. 1, p. 7.

[33] Meyer, *op. cit.*, p. 12.

[34] Ramon, "Abraham Joshua Heschel's critique of modern society", p. 41.

2. BREVE ESBOZO SOBRE LA OBRA E INFLUENCIA DE HESCHEL

La obra de Heschel no sólo influyó en el ámbito del judaísmo. Su enfoque de la espiritualidad no se mantuvo restringido a una sola perspectiva de fe. "Visión de profeta y palabras de poeta, con el alma sedienta y la sensación de lejanía, de tierra árida y desabrida. Así podemos comenzar a definir a Abraham Joshua Heschel, quien fuera uno de los rabinos y pensadores más destacados del siglo pasado".[1] Visto así, la búsqueda hescheliana no se mantiene circunscrita a la religión, sino que integra a la filosofía, al pensamiento y al arte; él no representó únicamente a un conjunto de creencias, sino los alcances de la disciplina y la voluntad humanas. Sin dudarlo, Levenson concluyó que "si dentro de la categoría de los pensadores religiosos serios hubiese una subcategoría de pensadores revolucionarios, Heschel entraría dentro de ella".[2]

El impacto de su pensamiento es notable cuando a su obra se le denomina "maravilla",[3] a sus palabras se les confiere "santidad",[4] se lo visualiza como un "agente de la compasión de Dios",[5] se le acredita como "testigo profético"[6] o es propuesto como modelo de "audacia

[1] Kullock, "El D´s del Pathos en A. J. Heschel", p. 1.

[2] Levenson, "The Contradictions of A. J. Heschel", p. 23.

[3] Riemer, "The Wonder of Heschel".

[4] Kaplan, *Holiness in Words: Abraham Joshua Heschel's Poetics of Piety*.

[5] Bennett, "Agent of God's Compassion".

[6] Kaplan y Dresner, *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*.

espiritual".[7] Resulta notable que su propuesta de espiritualidad ha sido objeto de profundos análisis[8] y que su pensamiento, si bien se ligaba a la intimidad del misterio religioso, también fue estudiado desde la óptica del hombre de su tiempo.[9]

La influencia de Heschel también ha sido reconocida por otros escritores atentos al ámbito de lo transpersonal, tal es el caso de Merton, quien describió a Heschel como "el escritor espiritual más significativo en este país [Estados Unidos] en este momento [la década de los sesentas]".[10] Además, Merton no tuvo reparo en afirmar: "Me gusta su profundidad y su realismo. Conoce a Dios".[11] A su vez, Magid alude de la similitud existente entre ambos: "Como Zarathustras espirituales [Heschel y Merton] nos hicieron ver hasta qué punto nuestras vidas productivas están perdiendo un centro; que la vida es como un cono donde el centro simultáneamente sobresale por encima y dentro de la circunferencia del círculo".[12] La coincidencia también fue encontrada por Kaplan cuando admite que Merton "se parece más íntimamente a Heschel en su penetración intelectual, universalidad, militancia moral, y piedad interior".[13]

Sin menoscabo de las diversas formas y modalidades del judaísmo, Heschel es visto como "uno de los teólogos judíos más significativos del s. xx",[14] e incluso como "uno de los judíos más extraordinarios".[15]

[7] Heschel, S., *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*.

[8] Moore, *The Human and the Holy: The Spirituality of Abraham Joshua Heschel*.

[9] Rothschild, "God and Modern Man: The Approach of Abraham J. Heschel".

[10] Merton, *Turning toward the World: The Journals of Thomas Merton*, vol. 4, p. 61.

[11] *Ibid.*, p. 62.

[12] Magid, "Abraham Joshua Heschel and Thomas Merton: Heretics of Modernity", p. 121.

[13] Kaplan, "Misticismo y desesperanza en el pensamiento religioso de A. J. Heschel", p. 32.

[14] Brill, "Aggadic Man: The Poetry and Rabbinic Thought of Abraham Joshua Heschel", p. 2.

[15] Levenson, *op. cit.*, p. 23

Además, su obra suele incluirse entre las hacedoras de un nuevo judaísmo,[16] como una alternativa teológica para los judíos,[17] portadora de una visión emergente de jasidismo,[18] representante de un judaísmo posmoderno[19] y hasta una de las evidencias de la fe después del holocausto.[20]

Meyer, probablemente su más íntimo amigo, concluyó con osadía, en su breve texto *In Memoriam*, que Heschel "representó lo mejor que puede ofrecer el judaísmo".[21] Llegados a este punto, ¿qué se encuentra entre lo más alto que logra aportar un ser humano? Probablemente su afán por comprender la vida, el mundo, lo humano y lo absoluto. El rabino polaco se caracterizó por cada uno de tales intereses. Es por todo esto que "sus enseñanzas y ejemplo dirigieron a muchos judíos comprometidos, clérigos y laicos, a reaccionar en contra del racismo".[22] Es notorio que, sin dependencia a la religión de la que se trate, existen elementos fundamentales que no pueden ser tolerados en las relaciones humanas. Heschel consideró inadmisible cualquier tipo de discriminación.

Fue tal su influencia y alcance, que Sherman alude, con cierta solemnidad, el posicionamiento que Heschel tenía entre las comunidades judías: "Incluso en su apariencia física, evocando la imagen de Amos o Isaías con su barba, hablaba suavemente, pero con intensidad apasionada. No es de extrañar que muchos lo veían como un profeta hebreo de los últimos días".[23] Por otro lado, respecto a sus obras, Kaplan acentúa que "sus extraordinarias dotes literarias y su casi misteriosa habilidad para captar los sentimientos de diferentes modos de experiencia

[16] Borowitz, *A New Jewish Theology in the Making*.

[17] Breslauer, "Alternatives in Jewish Theology".

[18] Lookstein, "The Neo-Hasidism of Abraham J. Heschel".

[19] Borowitz, *Renewing the Covenant: A Theology for the Post-Modern Jew*.

[20] Mord, "Faith after the Holocaust".

[21] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 17.

[22] Bizzell, "Rabbi Abraham Joshua Heschel: Religion and race", p. 2.

[23] Sherman, *The Promise of* Heschel, p. 11.

religiosa, nutren todos sus escritos".[24] Como es el caso con la obra de cualquier escritor, existen textos más significativos que otros en la obra de Heschel; según Meyer, las obras que constituyen "su mayor esfuerzo en cuanto a la estructuración de la teología judía [son]: *El hombre no está solo, Dios en busca del hombre*, *La Tierra es del Señor* y *El Shabat*".[25]

Según Neusner y Neusner, "Heschel fue el más grande pensador religioso sobre el judaísmo del siglo XX, en el este u oeste; ciertamente el más profundo y de mayor peso de entre los teólogos judíos que alguna vez han trabajado en los Estados Unidos".[26] Lo anterior no es cosa menor si se toman en cuenta las condiciones sociales de ese país en la década de los 70, de modo que Heschel supo adaptarse al ámbito laico para generar un asentamiento reflexivo que resultó propicio. Además, su interés por conectar con las problemáticas sociales le permitió lograr el objetivo de "transmitir la esencia de la espiritualidad judía tradicional a lectores que vivían en diferentes situaciones sociales".[27] Por todo lo anterior ha resultado de especial importancia, tal como asegura Merkle, explorar su vida y pensamiento.[28]

Cuando un individuo llega al punto más íntimo de una vivencia religiosa se sitúa en una dimensión en la que ya no importa el tipo de creencia que los demás tengan, pues todos son parte del amplio universo contenedor. Si bien Heschel llegó a tal punto en varias ocasiones, solía volver a su fuente de partida y a retomar los elementos más propios del judaísmo. Frente al tema de la tierra y el Estado de Israel, "Heschel construirá su pensamiento manteniendo presente siempre la existencia de estas dos coordenadas. Por un lado, deberá incluir el fenómeno sionista en el marco global de su pensamiento acerca del judaísmo y por el

[24] Kaplan, "Misticismo y desesperanza en el pensamiento religioso de A. J. Heschel", p. 23.

[25] Meyer, "In memoriam", pp. 14-15.

[26] Neusner y Neusner, *To Grow in Wisdom: An Anthology of Abraham Joshua Heschel*, p. 3

[27] Levenson, *op. cit.*, p. 27.

[28] Merkle, *Abraham Joshua Heschel: Exploring His Life and Thought*.

otro deberá elaborar una interpretación sobre la sacralidad de la tierra de Israel que no esté en contradicción con sus afirmaciones acerca del tiempo y el espacio".[29] Es en este renglón en el que el judaísmo se convierte, para muchos, en una especie de justificación altanera y soberbia de la diferencia a partir de la elección divina hacia un pueblo en particular. Sin acentuar la vista en ello, al menos por ahora, conviene destacar y prevalecer la esencia de la espiritualidad y de la óptica transpersonal presente en la sustancia del mensaje de Heschel, la cual no difiere de la tradición básica del judaísmo y es uno de los motivos por el que fue considerado el profeta hebreo de su generación.[30]

En su veta incluyente, Heschel colaboró para al crecimiento de otros pensamientos y perspectivas religiosas. Por ello, Starkman no duda en plantear que "más que nadie […] ayudó a los judíos buscadores a ganar visión para coincidir los elementos humanistas y cristianos en el judaísmo y viceversa".[31] Por ello, si bien Heschel sigue siendo un referente en el ámbito judío, es muy significativo que su figura y pensamiento no sean consideradas en las indagaciones religiosas o filosóficas contemporáneas. No hay motivo para reiterar el exilio, al menos no en lo tocante al pensamiento de un místico, en toda la extensión de semejante adjetivo.

Meyer advierte que los libros de Heschel "ya han ingresado en la historia eterna del gran pensamiento judío y se estudiarán a lo largo de los siglos, cuando los seres humanos quieran enfrentarse con las eternas verdades y la real grandeza del judaísmo".[32] Es tiempo de desempolvar las grandes joyas de la reflexión mística judía y permitir que sean ofrecidas las riquezas de las que también podemos absorber un poco de esencia nutritiva. No se trata de promover la supremacía de una religión sobre otra, sino de comprender el mensaje que está escondido, o sobrepuesto,

[29] Szpolski, "El estado de Israel y el sionismo en el pensamiento de Abraham Ioshua Heschel", p. 34.

[30] Meyer, "Prólogo", p. 13

[31] Starkman, "Abraham Joshua Heschel: The Jewish Writer and Thinker", p. 75.

[32] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 11.

en las palabras. Eso es lo que Heschel se decidió a hacer, por ejemplo, en su obra *Los profetas*, la cual ha sido referida como "una de las contribuciones más importantes a la filosofía general de la religión que los últimos años han producido".[33] La importancia de la teología profunda de Heschel ha sido recalcada también por Tucker,[34] quien coloca sus obras al nivel de los libros teológicos más importantes que están dirigidos a los rabinos.

La influencia que el pensamiento y obra de Heschel ha tenido en otras religiones fue palpable por varios de los estudiosos de su tiempo y de la actualidad; algunos concediendo a la obra de Heschel una trascendencia alta y, otros, mostrándose más moderados en sus conclusiones. Bennett ejemplifica lo primero al señalar lo siguiente: "Ha habido una ruptura radical en las mentes y las conciencias de los protestantes y los católicos con su pasado de antijudaísmo, que tan a menudo ayudó a crear un clima en el que floreció un brutal racismo antisemítico. Tengo gran confianza en que este giro ha llegado por fin, este alejamiento de tan cruel y perversa historia, y Abraham Heschel ha tenido una enorme influencia en lo que uno puede llamar la consolidación de este cambio".[35] Con mayor mesura, Chester advierte que "más de treinta y cinco años después del Concilio Vaticano II y la promulgación de *Nostra Aerate*, es difícil acceder a la generalización de Bennett, hecha en el momento de la muerte de Heschel".[36] No obstante, el mismo autor reconoce que Heschel "hizo posible que personas de diferente credo trabajaran juntas por el cambio social y enfrentasen el clima político dominante".[37]

La incidencia de los textos de Heschel en el ámbito cristiano es evidente, sobre todo en la década de los 70. Levenson adjudica la fama e importancia de los libros de Heschel en las comunidades cristianas en

[33] Nilson, "Review of *Die Prophetie*", p. 556.

[34] Tucker, "Heschel's Torah min ha-shamayim", p. 55.

[35] Bennett, "Agent of God's Compassion", p. 205.

[36] Chester, *Divine pathos and human being*, p. 297.

[37] *Ibid.*, p. 334.

función de la "profunda absorción de los valores protestantes"[38] que Heschel precisó durante su etapa formativa doctoral en Berlín. Sus textos no fueron diseminados como si se tratase de una lectura sencilla o superficial, al contrario: eran textos de cabecera para los pensadores e intelectuales del ámbito religioso. De hecho, "durante una famosa entrevista con el Papa [Paulo VI], éste agradeció al Dr. Heschel por sus libros, diciéndole que se consideraba como uno de sus alumnos".[39] La influencia del rabino polaco en la Iglesia no se limitó a su encuentro con Paulo VI en el Vaticano durante 1964; incluso, de acuerdo con Chester,[40] está claro que su influencia en el pensamiento de la Iglesia Católica Romana sobre el judaísmo fue mucho más allá del Concilio Vaticano II.

Tal como señala Susannah Heschel, muchos de los amigos y asociados más cercanos de Heschel en los Estados Unidos eran cristianos que apreciaban profundamente lo que tenía que decir.[41] Es por eso que durante las tres décadas que vivió en los Estados Unidos (1940-1972), formó profundas amistades con algunos de los más eminentes clérigos y académicos de su generación.[42] En Heschel se encuentra la dinámica combinación de elocuencia y profundidad, de sensibilidad y erudición, de razonamiento y fervorosa fe. En palabras de Erlewine,[43] su presencia se siente indudablemente en la teología contemporánea, no sólo en el sentido de que muchos de los principales teólogos actuales fueron sus estudiantes, sino también en que estas mismas figuras reclaman sus obras teológicas como influencias significativas en su propio trabajo. Banks[44] aseveró que era posible comprender a Heschel aun desde una

[38] Levenson, *op. cit.*, p. 28.

[39] Meyer, "In memoriam", p. 11.

[40] Chester, *op. cit.*, p. 23.

[41] Erlewine, "The legacy of Abraham Joshua Heschel", p. 14.

[42] Kasimow, "Prophetic voices. Abraham Joshua Heschel's friendship with Martin Luther King, Jr.", p. 56.

[43] Erlewine, *op. cit.*, pp. 14-15.

[44] Banks, "Rabbi Heschel Through Christian Eyes".

óptica cristiana; por su parte, Fleischner[45] consideró fundamental la implicación de su pensamiento en las relaciones entre judíos y cristianos.

No obstante, la sensible temática que aborda Heschel no lo exenta de los abismos que están implícitos en ellos. Su estilo no resulta atractivo para todos y existen también algunos aspectos que, puestos frente a frente, podrían parecer contradictorios. Si bien es cierto que "los escritos de Heschel nos acorralan, exigiendo que replanteemos cómo vivimos y concebimos nuestro lugar en el mundo",[46] también resulta sensato considerar que "los argumentos verdaderos de Heschel […] aparecen en general como incompletos y, en el mejor de los casos, como poco convincentes para las pautas filosóficas normales".[47] Esto en razón de su apología de la fe y de su indudable convicción de que el judaísmo era un regalo que no había sido otorgado a todos.

Levenson, uno de sus principales críticos y estudiosos, afirma que "es innegable que su pensamiento contiene contradicciones, pero el no poder o el no querer reconciliar sus mundos quizá sea precisamente la razón por la cual su filosofía es susceptible de aprobación por parte de tantas tendencias opuestas: tradicionalista y moderna, no-observante y observante, cristiana y judía".[48] Además, el profesor de estudios judaicos de la Universidad de Harvard reconoció que existe un cúmulo de mensajes que están aún por ser descubiertos en los libros de Heschel; en concreto, admite que "sólo queda esperar que ojalá alguna vez podamos entender la complejidad y el matiz tanto de sus obras como de su vida".[49] Con esto, puede asumirse que la contradicción no es un obstáculo para el mensaje y que la misma polarización podría estar encubierta en el filtro de quien interpreta. En ese sentido, "por momentos incoherentes o auto-contradictorios, los escritos de Heschel también demuestran un profundo entendimiento sobre algunas de las cuestiones más complejas

[45] Fleischner, "Heschel's Significance for Jewish-Christian Relations".

[46] Erlewine, *op. cit.*, p. 39.

[47] Kaplan, *op. cit.*, p. 24.

[48] Levenson, *op. cit.*, p. 29.

[49] *Idem*.

de la existencia humana o al menos una habilidad sobrenatural para relacionar dichas cuestiones".[50]

Como filósofo, Heschel ha sido considerado un pensador de la necesidad divina y de la maravilla humana,[51] un revelador de la simpatía profética y del *pathos* divino,[52] un erudito transdisciplinario de la filosofía y la teología,[53] un filósofo del tiempo[54] e incluso un iniciador de la metapsicología,[55] noción que concuerda con lo que después obtuvo el nombre de psicología transpersonal. Su interés conceptual y sus apasionados textos produjeron y siguen produciendo discusiones sobre si su propuesta es mística o racionalista,[56] si su exposición de la Biblia propone la coexistencia entre Dios y el hombre[57] o si se trata, más bien, de un encuentro entre lo humano y lo divino.[58] Cualquiera que sea la solución a las disputas que genera, resulta claro que la indagación en sus obras permite "crecer en sabiduría".[59]

Por todo lo dicho, es importante repensar, o pensar por primera vez, lo que Heschel aporta con sus obras a la filosofía de la religión y a la mística contemporánea. En esa óptica, su obra se mantiene tendida como un puente que invita a ser recorrido y que ofrece una auténtica consideración para lograr no sólo el diálogo entre cristianos y judíos, sino también entre creyentes y no creyentes. Todo esto tiene sentido no únicamente por sus atinadas frases o su elocuente vinculación de ideas,

[50] *Idem*.

[51] Friedman, "Divine Need and Human Wonder: The Philosophy of Abraham Joshua Heschel".

[52] Sherwin, "Divine Pathos, Prophetic Sympathy".

[53] Thomas, "Philosophy and Theology: A Tribute to Abraham J. Heschel".

[54] Graeber, "Heschel and the Philosophy of Time".

[55] Goldman, "The Metapsychology of Abraham Joshua Heschel".

[56] Cherbonnier, "A. J. Heschel and the Philosophy of the Bible: Mystic or Rationalist?"

[57] Anderson, "Coexistence With God: Heschel's Exposition of Biblical Theology".

[58] Kasimow, *Divine-Human Encounter: a Study of Abraham Joshua Heschel*.

[59] Neusner y Neusner, *op. cit*.

sino también por su testimonio personal y su compromiso social, tan pocas veces visibles en los llamados líderes religiosos. Tal como concluye Chester,[60] este judío observante, comprometido y devoto, capturó el oído de los judíos y los cristianos, y a un cuarto de siglo de su muerte continúa creciendo en estatura como un teólogo que contribuye a la comprensión de ambos mundos religiosos.

El libro *El Kotzer, una lucha en la integridad*,[61] publicado el mismo año de su muerte, posee una frase en su título que sintetiza la vida de Heschel. Él mismo no se atribuía mayor grandeza que la de ofrecer un mensaje, el cual, admitía, no era solamente suyo. Siempre se asumió como portavoz de algo que debía ser trasladado a las palabras. Lo suyo no fue un constante goce o una baladí vanidad autorreferente, sino una lucha reiterada y constante hacia la integridad, aquella que sólo se anhela cuando uno se sabe incompleto, desintegrado, fragmentado y lleno de sombras, es decir, como un humano en el mundo.

[60] Chester, *op. cit.*, p. 333.

[61] Con el título *Kotsk: in gerangl far emesdikeyt*, fue publicado en yiddish en dos volúmenes con casi 700 páginas (Tel-Aviv: ha-Menorah, 1973). Con el nombre *A Passion for Truth* se presentó una adaptación menor de este largo trabajo (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1973; Woodstock: Jewish Lights, 1995).

II
Lo humano en el mundo

3. EL HOMBRE Y SU EXISTENCIA

La pregunta por lo absoluto no surge de forma inmediata, sino a través de la pregunta por lo que uno mismo es. De tal modo, el cuestionamiento sobre lo humano es la antesala por la búsqueda de respuesta en torno a la divinidad. Cabe decir que en la época de Heschel, lo común era referirse al hombre en su conjunción con lo humano, es decir, incluyendo en el término un sentido antropológico que incluye el género masculino y femenino. En tal sentido, se seguirá la misma tónica en el presente apartado y cuando se haga mención al hombre la referencia es a lo humano, la mujer incluida.

El hombre es el punto de partida de la pregunta por la trascendencia; el otro es el punto de regreso a lo humano. La disyuntiva es lograr responder nuestra función en el mundo y descubrir el rol que debemos desempeñar en la vida de otros que, en su propia búsqueda, se encuentran con nosotros. La gran pregunta por un Otro es la que Heschel abordó en su vida; pero no se trata de una pregunta de contenido exclusivamente intelectual, sino que es incluyente de la sensibilidad y la intuición. El individuo requiere de concentración para evidenciar su estado de vacuidad y, a partir de ahí, tras la ubicación de la carencia, tendrá la pauta para la apertura a lo absoluto. De tal modo, la conciencia de la insuficiencia humana es el preámbulo de la vida mística y espiritual. La contemplación de la nada, de lo endeble de nuestro poder y de la vacuidad de nuestras vanidades abre la puerta de la conciencia permitiéndole vislumbrar o intuir lo trascendente. Por ello, Heschel reconoció que "la intuición del individuo por sí sola es incapaz de hacer

frente a todos los problemas del vivir".[1] La urgencia de la vida, con todas sus precariedades, no está atendida por la inconsistente aportación del intelecto, usualmente atosigado por distintas motivaciones y oscuras pretensiones. Con esto no se afirma que el hombre sea insuficiente para dar algún tipo de respuesta, sino que la respuesta que éste ofrezca será más consistente si logra anclarse en una visión global que lo supere y trascienda.

De acuerdo con el teólogo judío, "la insuficiencia humana no es una inferencia de humildad; es la verdad de la existencia".[2] Lo anterior supone que no se trata de realizar esfuerzos para lograr sustraerse o negarse, sino que una manera de afirmarse es reconocer la propia limitación. Avanzado a su época y conocedor de las distintas interpretaciones de su propuesta, Heschel advirtió que es necesaria la asimilación del límite del conocimiento y la humildad que de ello deriva. No se trata de una humildad que suponga una entera negación de las funciones y alcances del hombre en el mundo, sino de una actitud que conduzca a que la persona realice las cosas que debe hacer, tras la conciencia de que existe una motivación centrada en algo transpersonal que delimita sus conductas y su presencia en el mundo. Para Heschel no era admisible que algunos religiosos proclamaran su propia autoridad intelectual a partir de sesudas explicaciones sobre la creación divina del cosmos. Para él era más óptimo asumir que algo o alguien debió crear todo y así evitar las exposiciones que proyectan a un ser absoluto que adopta la modalidad particular que se adapta a los intereses del expositor. Así, "el reconocimiento de que no comprendemos el origen del universo es más honesto que la aceptación de un artífice".[3]

Adentrados en un mundo que nos sale al encuentro y nos contiene, no tenemos todas las respuestas. De tal modo, "el mundo de cosas que percibimos es apenas un velo".[4] La propuesta de Heschel es no elaborar

[1] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 382.

[2] *Ibid.*, p. 404.

[3] *Ibid.*, p. 139.

[4] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 16.

un conjunto de doctas explicaciones sobre la realidad, sino permitir que nuestra intuición de la repuesta sea pospuesta y trasladada a una ubicación en el tiempo futuro, en el cual todo será revelado. En sintonía con ello, "las cosas que aparecen veladas a los hombres en este mundo serán transparentes como globos de cristal".[5] Referir a un globo de cristal como manifestación de claridad no excluye su ubicación en un plano distinto a la vida; aun así, la opción de contemplar el contenido de los globos de cristal, o el cosmos dentro de ellos, es una intuición mística que no está sujeta a los parámetros de la racionalidad. En ese sentido, desde la perspectiva hescheliana, el mundo no tendría que ser visto como una ilusión, tal como sostienen algunos budistas, sino como una alusión a un estado y orden cósmico que se encuentra todavía ajeno a nuestra cognición, pero accesible en forma esporádica. La pregunta esencial remanente es a qué hace alusión cada cosa que vemos, cada sensación o sentimiento experimentado o cada acontecimiento vivido.

No saber la respuesta no implica negar la intuición de que la respuesta existe en un punto que está fuera de nuestro alcance; a su vez, no saber que lo que no se sabe no puede saberse es la antesala de la búsqueda obsesiva por la respuesta o de la elaboración de respuestas ficticias que calmen el entusiasmo por medio del control. Heschel concreta esta idea de la manera siguiente: "Del mismo modo como el hombre está dotado con la capacidad de conocer ciertos aspectos de la realidad, también lo está con la facultad de saber que hay más de lo que él sabe".[6] Visto así, no hay forma de eliminar la ignorancia y no cabe la suposición de un individuo que, pisando el mundo, deje de ser ignorante. El filtro de la subjetividad, ineludible e intransferible, si bien es el camino para conocer y contactar la realidad que nos circunda, implica una distorsión de lo conocido, convirtiendo a la realidad, por tanto, en un símbolo o representación que nos resulta accesible. No obstante, "lo que es subjetivo es la *manera*, no la *materia* de nuestra percepción",[7] de modo que

[5] Heschel, *El Shabat: su sentido para el hombre moderno*, p. 162.

[6] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 20.

[7] *Idem*.

el contenido de nuestra cognición nunca es idéntico a lo conocido. En consonancia a estos aspectos, Heschel concluye que "sostener que somos capaces de entender todo lo que conocemos, que somos capaces de decir todo lo que sentimos, es invento de idiotas. La perplejidad intelectual, el conocimiento de nuestra incapacidad para decir lo que sentimos es el requisito previo de la inteligencia".[8]

En el mismo terreno de la distorsión se encuentra el ser humano ante sí mismo: lo que cree que conoce de sí es una ficción. Por este motivo no hay forma de trascender el ego o de eliminar lo que somos, porque aquello que creemos ser no es lo que somos de verdad y, por tanto, no hay manera de eliminarlo o trascenderlo. Se podrá discrepar de esta afirmación diciendo que quien se suicida sí logra eliminarse, pero en tal caso lo eliminado es su existencia, no una esencia que permaneció desconocida y que, por tanto, si bien se evapora, no fue enfrentada. De cualquier manera, el misterio del humano radica, entre otras cosas, en la combinación de su ferviente anhelo por conocerse y su ineludible imposibilidad de hacerlo a profundidad y sin distorsión. Tal como observa Chester, Heschel cree que "el deseo de conocerse a uno mismo es una intrínseca parte de un ser humano, y que la conciencia del sí mismo es un problema fundamental para el autoconocimiento".[9]

Cuando el hombre admite su limitación se dispone a buscar una respuesta fuera de sí. Esto implica un peligro y una oportunidad. Peligro en cuanto que la respuesta externa lo condicione y aleje más de sí mismo; oportunidad en cuanto que lo exterior implique un retorno hacia sí, pero con una óptica distinta y de mayores inferencias. No se trata de creer en un Dios como respuesta a la limitación humana o de elaborar una fe que nos exente del cuestionamiento o del ejercicio racional; lo propio del humano es continuar con las preguntas, sería indigno que renuncie a esa facultad intrínseca que lo constituye. La encrucijada es que las mismas preguntas conducen a la consideración de una habitación que contiene el misterio. Adentrarse en tal habitación nos permite

[8] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 192.

[9] Chester, *Divine pathos and human being*, p. 239.

enfocar que no es una habitación únicamente, sino que todo el orden cósmico está vestido de enigma.

El asombro, más que la elucubración de respuestas pomposas, es la actitud correspondiente al filósofo que no ha elegido alejarse del camino místico. La perspectiva de la transpersonalidad, la comprensión de una respuesta que aún no ha sido dicha, es el motor de la búsqueda y de la indagación. Incluso el no creyente persiste en sus preguntas cuando advierte que no las tiene respondidas, de modo que es fundamental el reconocimiento de la ignorancia y la aceptación de la existencia de las respuestas. En tal cosmovisión, "no puede haber una negación honesta de la existencia de Dios. Sólo cabe, por un lado, la fe o la confesión honrada de la incapacidad de creer; y por el otro, la arrogancia".[10] En otras palabras, Heschel considera que no hay posibilidad de negar con certeza lo absoluto.

Resulta fundamental, en este punto, señalar que la idea de absoluto no puede ser reducida o limitada a una forma específica de consideración de Dios. Si bien puede no estarse de acuerdo con Heschel en su concepción de la divinidad, es complejo rechazar sus conclusiones sobre lo absoluto, entendiendo a éste como un plano en el que lo físico no es lo único y en el que la cognición humana se encuentra superada. Cosa distinta es que a partir de tal consideración existan pseudoautoridades religiosas que señalan, con tono solemne, el camino que debe ser seguido o el tipo de conclusión que debe ser adoptada. En la concepción de Heschel, la esencia del hombre lo obliga a mantenerse abierto hacia la trascendencia. Por ello cuestiona "¿cómo se puede ser humano si no se puede rezar?"[11] Desde otra concepción de ideas podría pensarse en ¿cómo puede un ser humano racional seguir creyendo en la religión? No obstante, es posible elaborar una tercera interrogante: ¿cómo puede un humano mantenerse sin duda y sin asombro ante el misterio? Bien podría pensarse que si al término *rezar* se lo entiende

[10] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 152.

[11] Heschel, "Conversación con Heschel", p. 38.

como la disposición a la indagación, entonces el investigador y el filósofo (o ambos en uno mismo) son también un modo de místicos. En consonancias con tal cuestión, Heschel admite: "Yo juzgaría a una persona por el número de problemas profundos que la preocupan".[12]

El hombre se encuentra en medio de lo bajo y lo alto, entre las bestias y los dioses. Para el teólogo judío que nos ocupa, "la esencia de la existencia humana radica en el hecho de hallarse suspendida entre el cielo y la tierra".[13] Es por tal motivo que "el hombre participa de una polaridad de imagen divina y de polvo sin valor".[14] Visto así, cada individuo necesita de Dios para encontrar un motivo para la existencia o, en su caso, requiere de mantener la indagación hacia lo absoluto, quizá con la opción de reconocer parte de lo absoluto en sí mismo. Aun así, no es admisible la reducción de Dios a una especie de humano celestial ni cabe intentar sujetarlo a ser una imagen del hombre. A su vez, cuando se asume que el hombre es imagen de Dios quedan todavía muchas interrogantes sin respuesta. Tal es un intento simplista de amordazar a nuestro intelecto, puesto que "la idea de la divina imagen del hombre no ofrece explicación para el terrible misterio de la inclinación al mal en el corazón del hombre".[15] Heschel encontró en la supuesta presencia del mal en el hombre una razón para no equipararlo con Dios. No obstante, tal problemática produjo incertidumbre en el filósofo hebreo:

> Si debiera decir qué es lo que más me desafía en la tradición judía, sería la elevada visión que tiene de la naturaleza del hombre. Al principio del libro del Génesis se menciona que Dios creó al hombre a Su propia imagen. Francamente, si Moisés me hubiera consultado, le habría dicho: 'No lo digas'. Es una afirmación imposible. Ante todo, es absurdo decir que el hombre está creado a la imagen de Dios, […] ello contradice un principio importante de los Diez Mandamientos. Este reza: 'No te hagas una ima-

[12] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 351.

[13] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 321.

[14] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 235.

[15] *Ibid.*, p. 241.

gen de Dios'. De modo que Dios hizo una imagen de Sí mismo, en contra de Su propia ley.[16]

Asumiendo que un Dios ofreció una Ley, es evidente que podría argumentarse que Dios *podría* estar por encima de la Ley que Él mismo propuso. No obstante, la duda de Heschel va mucho más allá: ¿cómo el hombre, que es semejante a Dios, puede causar tanto mal? No ahondaré en las respuestas que otras religiones ofrecen ante tal encrucijada, pues lo fundamental en este punto es rescatar la incertidumbre de Heschel en torno a la grandeza del hombre. Era de esperar que, al final de su travesía reflexiva, el teólogo concluyera que la grandeza del hombre consiste en dar una respuesta al llamado de Dios.

Las reiteradas propuestas humanistas que apuntan a la consolidación del proyecto humano y al autodesarrollo son puestas en duda por Heschel cuando apunta que "queda como interrogante si el pleno desarrollo de la personalidad es deseable o posible. Puede haber aspectos en mi personalidad que no merezcan ser plenamente desarrollados".[17] De tal óptica se trasluce que Heschel entendía al hombre como una especie de claroscuro, como un punto intermedio con amplias posibilidades hacia la destrucción o la lucha por el bienestar. A su vez, en medida de su profundización antropológica, el rabino desestimó la consideración del hombre como un ser de maldad y adoptó más la concepción de su inmadurez, apatía o ignorancia. Cada una de las últimas se explica al comprender la división íntima en la que vive el individuo. Esto en razón de que "el hombre no es uno con Dios, ni siquiera con su verdadero ser",[18] de modo que "la miseria del hombre es tan vasta como su grandeza".[19]

Lo humano está situado a pocos pasos del abismo y a una distancia no tan lejana de la trascendencia. La respuesta es una urgencia a la vez que un aliciente, el miedo está presente junto con la angustia. Una opción

[16] *Ibid.*, p. 349.

[17] *Ibid.*, p. 196.

[18] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 457.

[19] *Ibid.*, p. 469.

poco propicia es aletargarse, procrastinar la respuesta, desestimar los alcances propios; otra vía inapropiada es la exageración de las dotes o talentos, intentar consolidar la supremacía de lo humano a la manera de un alzamiento por encima de las circunstancias. Cuando toda la respuesta pende de la elección existen nuevas barreras: la inmadurez y la inconsistencia. Heschel consideraba que "el yo es espiritualmente inmaduro; crece en la preocupación por el no-yo. Tal es la profunda paradoja y el rasgo redentor de la existencia humana".[20] En la confusión en torno al propio yo o al conocimiento de lo que no es, la predominancia es la misión, la función o la tarea. Así, el descendiente de dinastías jasídicas concluyó que "es un esfuerzo inútil combatir el ego abiertamente. […] Para purificar el yo hay que evitar demorarse en el ego, y concentrarse en la tarea".[21] Es imprescindible, entonces, la comprensión de la tarea que uno viene a hacer en el mundo.

En la travesía en torno a la pregunta por la propia misión, el hombre se encuentra con distracciones y pasatiempos que lo conducen a que su vida transcurra sin sentido. Justo "este es nuestro problema constante: vivir con los hombres y permanecer libres, vivir con las cosas y permanecer independientes";[22] la independencia es necesaria para el cumplimiento de la tarea. ¿Cuál es entonces la tarea que debe cumplirse o cuál es, en suma, el afán que ha de ser atendido? La pregunta por el sentido no fue eludida por el filósofo; contrario a quienes sitúan el sentido como una elección personal, señala que "el hombre *es* sentido, pero no su propio sentido. Ni siquiera conoce su propio sentido, pues un sentido no sabe cuál es su sentido. El yo *es* una necesidad, pero no su propia necesidad".[23] De esto cabe desprender que somos un sentido que el cosmos adviene, pero no construimos el sentido como tal. La idea de que elaboramos un sentido permanece en el idilio utópico de los soñadores.

[20] *Ibid.*, p. 509.

[21] *Ibid.*, p. 517.

[22] Heschel, *El Shabat: su sentido para el hombre moderno*, p. 205.

[23] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 215.

La contraparte a la idea de Heschel, sin embargo, podría esbozar que mayor ensoñación se encuentra en la suposición de que el sentido nos viene desde fuera, de un Otro que otorga una razón y motivo a sus creaciones. En vistas de esa inclinación, la respuesta del pensador que escapó del holocausto es firme: "La falacia de la doctrina de la autonomía radica en que equipara al hombre con el *buen impulso* y la totalidad de su naturaleza con la razón y la conciencia".[24] Debido a su división, el hombre no puede presumir de autonomía, justamente porque no alcanza a comprender qué de lo que está en sí mismo no es de él.

Puestas las cartas sobre la mesa, si bien el hombre tiene capacidad racional, no alcanza su razón para ofrecer respuesta a la totalidad de las preguntas. Visto así, "quienes nos exhortan a confiar en nuestra voz interior no alcanzan a advertir que dentro de nosotros hay más de una voz, que el poder del egoísmo puede acallar con facilidad los escrúpulos de conciencia".[25] La voz de la conciencia, por tanto, no es siempre una consejera a la que pueda fiarse el proyecto personal. En ocasiones, la voz interior engaña, se disfraza de autenticidad y poder, haciéndonos creer que tenemos el control de nuestras acciones y de nuestro destino. Consideradas estas pautas, "el hombre tiene posibilidad de elección, pero carece de soberanía".[26] Lo sobrante de la lucha vital es aceptar lo humano que habita en nosotros y que no hay manera de que sea excluido.

La grandeza de lo humano no opera en lo que es, sino en lo que hace con lo que es; no en lo que tiene, sino en lo que aprovecha aquello que tiene; no en lo que dice, sino en lo que provoca en su conducta a través de lo que dice; no en lo que piensa, sino en la manera en que su pensamiento produce bienestar o confrontación saludable. El hombre y la mujer no son lo que creen ser, su significado está en ser alusión a algo que está más allá de sí mismos. No somos una ilusión, sino una alusión, puesto que "*ser* implica significar, […] todo ser es representativo de algo

[24] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 382.

[25] *Idem*.

[26] Heschel, *Los profetas,* vol. 2, p. 61.

que es más que él mismo".[27] Evitar la renuncia a semejante función constituye una motivación para nuestra travesía por el mundo. Aun así, cabe aceptarla o no.

La aceptación de lo humano comienza con el reconocimiento de que "si un hombre no es más que humano, es menos que humano".[28] La comprensión de que podemos llegar a ser más de lo que somos no es tan correcta: lo que podemos es hacer más con lo que somos, pero lo que somos se mantiene idéntico. En ello radica la grandeza del hombre, no en lo que es, pues su entidad está íntimamente dividida, sino en lo que puede hacer con la fracción de sí que lo lleva a proceder con inteligencia y sentido de asombro ante lo absoluto. Por tanto, la disposición a la alabanza a Dios comienza con el reconocimiento de lo laudable que existe en el hombre. En tal orden de ideas, "no hay reverencia por Dios sin reverencia por el hombre. El amor al hombre es el camino hacia el amor a Dios".[29] A su vez, si "todo lo que existe obedece",[30] la existencia humana obedece a su naturaleza y posibilidad.

Lo que nos une con Dios no es una semejanza con algo estático en el hombre, sino con algo dinámico en el hombre que éste elige para volverlo parte de sí. En otras palabras, "la semejanza a Dios significa la semejanza a Él que no es semejante al hombre".[31] Lo que une al hombre con Dios, su semejanza con Él, según Heschel, no consiste en que Dios sea humano ni que el humano sea Dios, sino que ambos están conformados de trascendencia, lo humano en una parte de sí y lo divino en la totalidad de sí. De modo que para concretar y llevar a las últimas consecuencias su semejanza con Dios, al hombre le corresponde dejar de ser hombre o, al menos, no responder a su división reiterada como humano. En los momentos en que el hombre logra superar lo humano

[27] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 31.

[28] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 542.

[29] *Ibid.*, pp. 480-481

[30] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 209.

[31] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 227.

de sí, en merced a que su condición le permite aspirar a algo mayor, entonces se perpetua el instante y el segundo se vuelve eternidad.

Heschel dedicó un largo ensayo para responder a la encrucijada sobre la identidad del hombre,[32] y en la mayoría de los casos en los que se planteaba tal cuestión solía asociar la existencia de lo humano con la prominencia de su compromiso y ofrenda, de modo que "el hombre no puede concebirse a sí mismo como humano sin ser consciente de su deuda",[33] es decir, sin actuar conforme a su tarea, a su misión de vida, a su conexión con lo no humano en sí que lo humaniza. En correspondencia al valor de la acción y no sólo de la intuición, el enigma del ser humano no es lo que él es, sino lo que está dispuesto a ser.

Asumir la mordedura de los penetrantes dilemas de la existencia conlleva al traslado de la conciencia de la encrucijada de Dios. Es en ese tenor que "el problema último del hombre es su relación con Dios".[34] No hay modo efectivo de renunciar a tal incógnita porque "lo inefable nos rodea por doquier".[35] La ausencia de respuesta se vive como una nada que absorbe y permite nuevas significaciones. En la óptica de Heschel, la incertidumbre y la duda son evidencia de una respuesta no conocida más que de la ausencia de tal. Aun así, el fruto de la experiencia de la vacuidad es consistente.

La vida es, entonces, una preparación para la muerte y "la tarea del hombre es tornar al mundo digno de redención. Su fe y sus obras son preparativos para la *redención última*".[36] Todo lo que hemos creído que nos pertenece no es nuestro en realidad. En la orilla entre el nihilismo y la fe, la opción de Heschel es depositarse en Dios o, mejor dicho, asumirse depositado en Él. No obstante, sea para la renuncia a toda respuesta o para la elaboración de una auténtica respuesta de fe, la experiencia de lo vacuo y la contemplación de la nada son antecedentes que

[32] Heschel, *Who Is Man?*

[33] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, pp. 198-199.

[34] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 482.

[35] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 217.

[36] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 486.

deben ser apologizados. En la perspectiva hescheliana "nuestra vida no nos pertenece; es una posesión de Dios".[37] De tal modo, si la vida no es nuestra, la capacidad racional tampoco está del todo depositada en nuestra voluntad; esto no significa que haya que negarla o combatirla (como tanto han hecho algunos supuestos defensores de la fe a lo largo de la historia), sino más bien de aceptarla como una alusión. Lo anterior es posible únicamente con un perfilado sentido de lo transpersonal.

Justo en tal posición, Heschel considera que Dios requiere del hombre. Sin duda alguna, esta idea causa cierto estupor si no es entendida con cabalidad. Podría parecer que en la afirmación de que Dios necesita al hombre se asevera que Dios no sería Dios sin el hombre. No obstante, en la idea de Heschel, para lo que Dios necesita al hombre no es para lograr ser Dios, sino para que su intercesión se manifieste en el mundo. De acuerdo con ello, el rabino polaco postula que "*ser es significar*, y lo que el hombre significa es el gran misterio de ser socio de Dios. *Dios necesita al hombre*".[38] De esta idea se desprende la noción sobre la importancia de las conductas personales, en cuanto que tienen una implicación con el mundo. De tal modo, "inspirados en la idea de que no sólo Dios es necesario para el hombre, sino que también el hombre es necesario para Dios, y que las acciones del hombre son vitales para todos los mundos y afectan el curso de acontecimientos trascendentales, los predicadores y escritores populares cabalísticos intentaban infundirles a todos la conciencia de que todas las acciones son de suma importancia".[39] Aún más allá, la idea hescheliana no sólo se remite a una especie de colaboración, sino a una liberación del rol redentor de Dios. Tan es así que "el hombre posee las llaves que pueden abrir las cadenas que tienen atado al Redentor".[40]

La visión de Dios que está presente en la comprensión de Heschel no lo reduce a ser una entidad omnipotente, sino una especie de pre-

[37] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 228.

[38] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 529.

[39] Heschel, *La Tierra es del Señor*, p. 78.

[40] *Ibid.*, p. 80.

sencia abarcadora. En su libro *El hombre no está solo* cita una frase del *Himno de Apolo* de Shelley para referir la hermandad cósmica: "Soy el ojo con que el universo Se contempla a sí mismo y se sabe divino".[41] En ese sentido, no sólo "el hombre es [...] *una necesidad de Dios*",[42] sino que también tiene "necesidad de *ser necesario a Dios*".[43] En un panorama como tal, la vida entera es una oportunidad de servicio, de refrendar el compromiso con aquello que originó la vida. La postura contraria, la de quienes afirman que el hombre está solo en el mundo y que nada de lo que haga puede cambiar el curso de las cosas, es criticada por el rabino al señalar que "sólo quien vive en una prisión de fatuidad puede sostener que el hombre está solo y que es el único que sabe".[44]

No se trata de una misantropía que encuentra en la conexión con un ser absoluto la oportunidad para encontrar un sentido, sino de una posición de engrandecimiento de lo humano a partir de su interacción y compromiso con lo divino, bajo la premisa de que "todo hombre necesita a Dios porque Dios necesita al hombre".[45] Por otro lado, es posible objetar semejante convicción con las cuestiones siguientes: ¿cómo podríamos comprobar que Dios necesite al hombre? ¿Acaso no es posible que en función de tal configuración se sostenga que al hombre le corresponde un sentido unívoco al cual no puede renunciar? ¿Qué papel juega la libertad en tal orden eidético? ¿Existe un condicionamiento hacia la conducta del creyente? ¿Cuál es la pérdida o el castigo de no operar conforme a tales indicaciones?

Si bien las afirmaciones de Heschel corren a contrapelo de una posible dictadura sobrenatural, en la cual una autoridad suprema delimita el modo de vida que los humanos deben llevar, es de notar que no estipula a sus lectores lo que deben hacer concretamente. Esto abre la puerta a la interpretación. Es cierto que existe el peligro de intentar justificar casi

[41] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 104.

[42] *Ibid.*, p. 217.

[43] *Ibid.*, p. 250.

[44] *Ibid.*, p. 125.

[45] *Ibid.*, p. 250.

cualquier conducta violenta asumiendo que ésta ha sido indicada por Dios, lo cual sucede en los fanatismos religiosos más peligrosos, pero en la postulación de Heschel siempre existe, al menos en sentido general, la intención por la construcción de una sociedad más justa y equitativa. No cae en el error de tomar a Dios (o su idea) como estandarte que legitime conductas atroces. Si se observa de modo conductista, la visión de Dios en Heschel influye claramente en la experiencia del individuo, lo cual es más claro si se considera que "el miedo de ser olvidado, aunque sea por un instante, es un aguijón poderoso para el hombre piadoso que desea atraer la atención de Dios y mantener su vida digna de ser conocida por Él".[46]

Aun así, existe cierta libertad para negar semejante atributo humano. Es este el punto central de división entre los que operan de acuerdo a la idea de Dios que mantienen y la de aquellos que no lo hacen; sin embargo, aún en las posiciones no teístas, cuando existe un auténtico compromiso hacia el conocimiento o la liberación, persiste la convicción de que la verdad, o aquello que será descubierto, necesita al filósofo o al científico para salir a la luz y ser conocida por los neófitos o legos que no alcanzan ni siquiera a intuirla. En la visión del compromiso o de la tarea, a la que con frecuencia recurre Heschel, existe una clara similitud con la elección diligente que cada día realizan el filósofo y el científico, sobre todo cuando han aceptado con honestidad su talento o su compulsión.

Es evidente que las ideas condicionan el tipo de persona que se termina siendo. De acuerdo con Heschel, "nosotros llegamos a ser aquello que pensamos de nosotros mismos".[47] En la consonancia de la creencia con la conducta existe el riesgo de que lo que se crea de uno mismo resulte distante o contrario de lo que se es de verdad. La interacción con otros, la vida social, permite confrontar lo que uno ha creído de sí mismo y lo que los demás reflejan de lo que somos. Ninguna de las dos vías es acertada, así como tampoco la suma simplista de las dos posi-

[46] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 94.

[47] Heschel, *Who Is Man?*, p. 7.

ciones, sobre todo si se considera que las opiniones sociales sobre cada individuo en particular no son siempre las mismas. Heschel no propone alejarse de la sociedad para mantenerse aislado, pero tampoco está de acuerdo en que se tema a la soledad. Es por ello que, si bien "destacamos los méritos de la vida gregaria, también debemos reconocer el valor de la soledad".[48] Cierta soledad es necesaria para la vida espiritual, no en el sentido de permanecer en ella, sino de nutrirse a partir de ella. Así como "una persona no es una combinación de cuerpo y alma, sino una unidad de cuerpo y alma,[49] nuestra apertura tiene instantes de hermetismo; cabe integrar con prudencia la soledad y el encuentro social, si una de las dos está ausente aumentará la evidencia de la falta.

A pesar de que el compromiso del hombre hacia Dios era percibido como algo irreversible, Heschel reconoce que el hombre posee libertad de creer; por tanto, "la fe es un acto de libertad, de independencia respecto de nuestras propias y limitadas facultades, ya sean intelectuales o sensoriales. Es *un acto de éxtasis espiritual*, un acto en el que nos elevamos por encima de nuestro propio discernimiento".[50] ¿Qué es lo que existe en el hombre que incluso superando su reflexividad puede ofrecerle convicción hacia su elección? De acuerdo con Heschel, "el sentido de la vida del hombre consiste en que éste perfeccione el universo",[51] de modo que Dios ha creído en él antes que el hombre lo haya hecho. Desde ese establecimiento no queda espacio para la tibieza: mejoramos el mundo o estorbamos, "o somos ministros de lo sagrado o esclavos del mal".[52] La vida espiritual no es algo que nos apropiamos por el hecho de existir; tal como se logra una óptima condición física tras mucho ejercitarse, en la perspectiva de Heschel también cabría la condición espiritual, sobre todo en el entendido de que "nacemos con alma [pero]

[48] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 153.

[49] *Ibid.*, p. 297.

[50] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 150.

[51] Heschel, *La Tierra es del Señor*, p. 80.

[52] *Ibid.*, p. 117.

el espíritu lo debemos adquirir".[53] De esto se desprende que la espiritualidad es un camino, no una ganancia automática o dada de por sí.

La sola existencia de lo humano en el mundo nos cuestiona y nos invita a la indagación. El azar no resultó convincente para Heschel, quien refirió que "debe de haber un valor por el que valió la pena que el mundo llegara a existir".[54] En consonancia con ello, determinó que "la probabilidad de que el universo haya nacido a la existencia sin un designio es infinitesimalmente pequeña".[55] No habitamos el mundo para ser, sino para hacer algo; la lógica de la tarea, del obrar saludable, requiere de talento, de modo que el descubrimiento o el fortalecimiento del talento representan el inicio del camino. En la medida en que el hombre se cualifica y obtiene herramientas para la colaboración social, se vuelve más capaz de modificar el orden atrofiado de las cosas. Coincidiendo con Sartre, al menos en este sentido, para Heschel "la esencia del hombre no radica en lo que es, sino en lo que es capaz de ser".[56] La afirmación de la imagen y semejanza de Dios con el hombre no debe ser entendida como una analogía centrada en el ser, sino como "*una analogía de hacer*".[57] El hombre muestra su valor cuando lo efectúa, no cuando lo afirma.

El misterio de la vida humana, de su existencia en el mundo, apunta, para Heschel, a encontrar significado en Dios, de modo que el significado del hombre es servir como "recordatorio de Dios".[58] Esta no es una reducción del valor del hombre, sino que, al ser objetos de Dios, somos más que sujetos humanos. No debe entenderse con el término de "Dios" lo que usualmente se crea en cada religión particular, sino la esencia transpersonal que sostiene el orden de todo lo existente. Dios no es un concepto, ni siquiera una creencia, es lo que está por encima

[53] *Idem*.

[54] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 22.

[55] *Ibid*., pp. 51-52.

[56] *Ibid*., p. 211.

[57] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 238.

[58] Heschel, "Conversación con Heschel", p. 36.

de todo convencionalismo. Siendo ecuánimes, cabe referir que existen algunas convenciones en la idea que Heschel tiene sobre Dios, comenzando por la noción de que Dios está interesado en que el hombre efectúe cambios y mejoras en el mundo. El Dios de Heschel es claramente distinto a la deidad fría y alejada que se concibe en otros parámetros y fronteras de pensamiento. En el rabino polaco no es así, sino que lo que significa ser un humano se convierte en la cuestión religiosa dominante, su cambio de perspectiva significa que "la Biblia es la antropología de Dios, no la teología del hombre".[59] Por todo ello, la comprensión de Dios debe iniciar, según Heschel, en la comprensión de la situación del hombre, su significado y su labor en el mundo. Así, el sentido del hombre consiste en "ser una señal recordatoria de Dios"[60] hasta el punto en que sea posible que "al mirar al hombre, nos acordamos de Dios".[61]

El problema de Dios es el problema del hombre, tal como el problema del hombre implica indagar y reconocer la problematización que emana de la existencia de Dios. "El hombre es el problema. Su realidad física y mental es indiscutible; su significado, su relevancia espiritual, son preguntas que claman por una respuesta",[62] puesto que, a diferencia del resto de las criaturas, el hombre no debería tomar su existencia como algo que simplemente sucedió. Si así se considera existirá un equívoco que sólo se soluciona erradicándolo. Sin importar si se es judío, creyente o no teísta, la interrogante por el sentido causa conmoción. En lo que coinciden los tres perfiles es en concluir que un sentido es necesario, ya sea que se asuma, elija o construya. Sin importar cuál de las posiciones se adopte, el punto en común, cuando la elección ha sido auténtica, es partir del sinsentido inicial, ése que creemos desmoronar aludiendo a un sentido profundo. Tal como observa Merkle,[63] en Heschel

[59] Chester, *op. cit.*, p. 335.

[60] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 350.

[61] *Idem*.

[62] Heschel, *Who Is Man?*, p. 13.

[63] Merkle, "Religious Experience Through Conscience in the Religious Philosophy of Abraham Joshua Heschel".

se manifiesta el vínculo entre la conciencia y su labor vehicular de la experiencia religiosa. En él, la opción por un sentido tiene mayor valor porque reconoce que sin Dios todo sentido se pierde, de modo que existe, al menos, la contemplación de la vacuidad resultante en caso de eludir la opción de la tarea y el compromiso hacia la necesidad que Dios vierte en el hombre.

***

El itinerario antropológico de Heschel tiene su inicio en el reconocimiento de la insuficiencia humana, la cual conduce a la humildad ante el límite del conocimiento. Es en esa experiencia de carencia y austeridad en la que surge la conciencia de la imposibilidad de negar lo absoluto, uno que permite la ubicación del hombre en medio de lo bajo y lo alto. Incluso en la consideración de la presencia de Dios, el hombre es capaz de notar su división íntima y su consecuente falta de autonomía; no obstante, el hombre debe aceptar lo humano que hay en él, valorando que tal condición le permite una irrenunciable encrucijada ante Dios. La inaudita concreción antropológica-teológica de Heschel consiste en asegurar que, sin importar las carencias de lo humano, Dios necesita al hombre, pero éste requiere de una saludable soledad para elaborar su propia decisión desde un marco en el que cabe que ejerza su libertad de creer. La fe que emerge en el momento de la aceptación de Dios no puede estar separada de un agudo compromiso por mejorar el mundo, de modo que cualquier tipo de creencia sustentada en la vanidad o el egoísmo no puede confiar que realmente esté fundamentada ni significada en Dios.

La visión de hombre en Heschel, por tanto, es una alusión a la presencia de Dios en el mundo; a la vez, reconoce la peligrosa tergiversación que el hombre puede hacer sobre el motivo de su estadía en la Tierra, sobre todo si se presta a ilusiones que entorpecen la valoración de su existencia como un regalo o si pretende tomarla como una ganancia que se obtuvo sin ofrecer algo a cambio cada día.

4. DECADENCIA DEL MUNDO CONTEMPORÁNEO

Como hombre de su tiempo, Heschel estuvo involucrado con el ambiente que lo rodeaba. Sus referencias a su época aún son aplicables al mundo contemporáneo, incluso con mayor fuerza y precisión. La influencia del entorno permite dos resultados dicotómicos; por un lado, permite el desarrollo de ciertas capacidades y dones o, por otro, cierra la veta requerida para cada uno de ellos. Es evidente que la elección por el tipo de matiz que desea darse a la existencia es una elección que corresponde a cada individuo, pero el rabino polaco era consciente de la influencia que el entorno ejerce en cada persona. Así, cuando la actitud generalizada es perjudicial para la optimización de los talentos y aspiraciones más íntimas de cada uno, la exigencia será mayor en lo individual.

En primer lugar, Heschel aludió a la desconexión personal e interpersonal que cada hombre y mujer puede tener en relación a su saber de sí y su atención a las necesidades de los demás. El autor de *Los profetas* otorgaba especial importancia a las conductas que las personas realizaban en soledad, comprendiendo que esto determina el comportamiento social. De acuerdo al teólogo, "para sobrevivir en sociedad, debemos vivir intensamente en privado".[1] Un ejemplo palpable de la desconexión con las propias aspiraciones y del nulo interés hacia la situación ajena se encuentra en el centralismo de lo financiero, es decir, en enfocarse exclusivamente a la creación de la propia riqueza material. No se trata

[1] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 186.

de negar la importancia del dinero o de que sea inadecuado aspirar al progreso monetario, puesto que "el deseo de éxito personal es legítimo, y un saludable ingrediente de la persona. El peligro comienza cuando el éxito personal se convierte en una forma de pensar, en la medida suprema de todos los valores".[2]

Si bien para cada nación son fundamentales sus riquezas, éstas no siempre propician el bienestar de los ciudadanos que la conforman; en tal sentido, Heschel refería que "el afecto y el cuidado para con los ancianos, los incurables, los incapacitados, son las verdaderas minas de oro de una cultura".[3] Por otro lado, también es factible que las desconexiones propicien una intensa necesidad de distracción o de compensación, incluida la correspondiente al ámbito de lo sexual; por ello, Heschel "quería mostrar a una generación que había crecido durante la revolución sexual de los años sesenta la necesidad de una perspectiva diferente y más restringida sobre la importancia del sexo, la satisfacción sexual y la sexualidad en la vida".[4] Centrado en las distracciones y en las riquezas, los pasatiempos o las diversiones prosaicas, el hombre insensibiliza su aptitud para encontrar lo no visible en lo visible. "Esta es la tragedia de todo hombre: obscurecer lo maravilloso con la indiferencia";[5] la insensibilidad produce un adormecido criterio que no faculta la captación de las distintas maravillas implícitas en la existencia.

La condición de insensibilidad propicia un paulatino aumento de la ceguera, una que se oculta en la ignorancia de la precaria condición que nos cobija. Si habitamos en un cuarto oscuro podría desearse la luz y hasta apreciarse, pero si hemos sido ciegos de nacimiento no entenderíamos de lo que trata la luz. De igual modo, al no existir noción de la ceguera existencial, pareciera que se vuelve aceptable el estado de no ver las cosas porque uno no sabe que no las ve, sólo cree verlas. Por tanto, "es una doble oscuridad: están ciegos y no tienen conciencia de

[2] *Ibid.*, p. 300.

[3] *Ibid.*, p. 207.

[4] Ramon, "Abraham Joshua Heschel's critique of modern society", p. 39.

[5] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 108.

su ceguera".[6] Si bien la oscuridad, el vacío y la crisis son oportunidades para encaminarse al cuestionamiento o la duda, esto no será posible si se sostiene la ideación de un estado confortable y de ficticia autosuficiencia. "Acaso sea esta la esencia del infortunio humano: olvidar que la vida es un don y a la vez un préstamo".[7] Si la vida nos ha sido prestada, o incluso si ha sido producida por azar y nos otorga el derecho de vaciarla sin sentido, la exigencia de aprovechar las cualidades y procurar el bienestar social continúa siendo una obligación casi nunca atendida.

No están ausentes en nuestra vida los conocimientos o nuevos descubrimientos, pero eso no es suficiente; de acuerdo con Heschel, "la humanidad no perecerá por falta de información, sino tan sólo por falta de apreciación".[8] No obstante, la desazón de un mundo decadente y con clara tendencia a la corrupción y desarmonía también puede ser ocasión para el crecimiento; incluso, "la experiencia de no sentirse cómodo en el mundo es motivación para la oración".[9] Cabe referir que hay muchas maneras de orar: puede hacerse incluso por medio del estudio o del trabajo boyante, siempre y cuando exista conciencia de lo transpersonal o, al menos, de aquello que orienta nuestra fuerza a la acción, incluso cuando esto sea un principio de vacuidad que dirija nuestra insatisfacción hacia el compromiso y la elección activa. Una existencia desconectada y sin motivación no siempre es una señal de malestar; por el contrario, el exceso de bienestar en un mundo injusto supone la elección de estar aliado a la injusticia y precariedad. En ese sentido, "nadie, con una conciencia sensible, puede sentirse bien adaptado a una sociedad presumida que es indiferente a la miseria de millones de personas".[10] Debe estar claro que no se propone aquí la tristeza o la depresión, puesto que ambas son igualmente pasivas ante los problemas, sino el coraje

[6] *Ibid.*, p. 109.

[7] *Ibid.*, p. 450.

[8] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 37.

[9] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 50.

[10] *Ibid.*, p. 158.

que antecede a la acción comprometida o a la canalización de la ira hacia la lucha por disminuir la injusticia social.

Vivir adaptado a un mundo hostil no nos convierte en víctimas, sino en sumisos socios del caos y de la incongruencia. La perspectiva filosófica de Heschel lo conduce a la conclusión de que lo que nos hace falta no es capacidad, sino sensibilidad para captar lo sublime en lo sencillo, la grandeza en la pequeñez, la saturación auditiva del silencio o la intensidad belicosa de la paz. Hace falta el asombro que tanto se señalaba antiguamente como la entraña del ejercicio filosófico. Sin asombro no hay duda y sin ésta no habrá cuestionamiento ni apreciación de las tonalidades. Con desgracia puede admitirse que "a medida que la civilización avanza, el sentido del asombro declina, síntoma alarmante de nuestro estado espiritual. […] La vida sin asombro no merece vivirse. Lo que nos falta no es voluntad de creer, sino voluntad de maravillarnos. La percepción de lo divino comienza en el asombro. Es el resultado de lo que el hombre hace con su más alta incomprensión".[11] El nulo asombro apaga las velas del entendimiento y lo reduce a ser una simple reiteración de lo que se observa con una lupa dirigida a lo tangible y trivial. Desde una cosmovisión centrada en lo obvio, "la percepción de la gloria es un acontecimiento raro en nuestras vidas".[12] En la ceguera ante lo que no se ve, ninguna captación de lo visible es suficiente.

Heschel no es condescendiente con la situación decadente del mundo y señala con ímpetu que "el conocimiento de la grandiosidad y de lo sublime prácticamente ha desaparecido de la mente moderna".[13] Además, para el místico judío, la insensibilidad no conlleva únicamente al desperdicio de la belleza potencial observable, sino que produce malestar social en función de que "la indiferencia frente al asombro sublime de vivir es la raíz del pecado".[14] La idea de pecado en Heschel no debe restringirse a la obtusa prerrogativa de no cumplir con una serie de mandatos

[11] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 59.

[12] *Ibid.*, p. 107.

[13] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 25.

[14] *Ibid.*, p. 27.

o no adecuarse a una moralidad particular, sino que apunta al sabotaje, a la desvinculación de la persona con su propia energía creativa, al desperdicio de sí y a su eliminación como factor conducente al logro de la mejora y la paz.

Al oscurecer el sentido de lo sublime nos "estamos perdiendo la capacidad de ser sensibles; estamos perdiendo la capacidad de cantar".[15] Es evidente la insensibilidad en torno a las obras de arte o la creación artística, la poca apreciación de la disciplina o la casi nula valoración de la honorabilidad. Lo que no se suma o no se puede contar con números termina siendo despreciado. En un contexto así, "el sentido de la grandeza y lo sublime casi ha desaparecido de la mentalidad moderna",[16] de modo que se ha vuelto un don que se encuentra muy poco.

De acuerdo con el teólogo hebreo, "la manera más segura de anular nuestra capacidad para comprender el significado de Dios y la importancia de la reverencia es *tomar las cosas como obvias*. La indiferencia al sublime portento de la vida es la raíz del pecado".[17] Al no reconocer la grandeza de la naturaleza, del cosmos o de la vida misma, el individuo se vuelve menos capaz de depositar la atención en algo externo a él. Centrados en una idea de sí, más que en sí mismos, los individuos contemporáneos enuncian con sus pretensiosas y ególatras palabras una oda a la estulticia. Es usual confundir la vanidad con la intelectualidad; no obstante, cuando el individuo realmente ha sido asiduo al estudio y muestra su honesta diligencia para encontrarse con lo que aún desconoce, no se presta a la suposición de que es sabio o de que no hay cosas que ignore. La misma idea expresa Heschel cuando denuncia que "el hombre se convenció de que el mundo es su propia explicación y que no es necesario trascenderlo para explicar su existencia. Esta falta de asombro, esta exagerada valoración de los alcances de la indagación científica, es en realidad más característica de los autores de libros populares de difusión científica y de quienes interpretan a la ciencia para

[15] *Ibid.*, p. 204.

[16] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 47.

[17] *Ibid.*, p. 55.

beneficio de los legos, que de los propios científicos creativos".[18] La erudición auténtica no es plataforma de la ostentación o de la obsesión por el aplauso. Aun el no creyente es capaz de reconocer que algo lo supera y que sus elucubraciones son siempre parciales. La ciencia no implica soberbia y la filosofía no siempre conduce a una obstinada actitud de supremacía cósmica. Quien realmente sabe, también admite, al estilo socrático, que no sabe.

Los procesos de condicionamiento en las indagaciones científicas delineadas por la burocracia presupuestal obstruyen la libertad de elección y el placer por la búsqueda. Adiestrado por una educación hermética, consumido por las reglas y directrices que son ordenadas desde el exterior, el individuo contemporáneo no termina por desarrollar su capacidad autodidacta y autocrítica. Transcurren días en los que el valor de las cosas se "mide" en función de su utilidad, de su mercantilismo, de su opción de venta. Por el contrario, Heschel asegura que "el sentido de lo trascendente es el corazón de la cultura, la verdadera esencia de la humanidad. Una civilización consagrada exclusivamente a lo utilitario no se distingue, en el fondo, de la barbarie. El mundo se sostiene por lo no mundanal".[19] Tal apreciación no tendría que restringirse ni ser reducida a una sola manera de creer o a un estilo de fideísmo particular, sino que enuncia la alternativa de incorporar la noción de la novedad, el asombro y la conciencia del vacío ante lo transpersonal.

Contraria a tal conciencia es la suposición de autosuficiencia; así, "el problema no es que la gente tenga dudas, sino que a la gente ni siquiera le importa dudar".[20] La religión no cumple su labor cuando invita a la supresión de la incertidumbre y a la credibilidad adolescente; no es lo mismo el compromiso de la fe y la conformidad confortable de la ceguera. Con el tiempo, acostumbrarse a no ver produce incapacidad para notar incluso lo que está frente a cada uno. Sin restricción ni miramientos cabe cuestionar: "¿No será que estamos entrando en

[18] *Idem*.

[19] Heschel, *La Tierra es del Señor*, pp. 58-59.

[20] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 73.

una etapa de la historia de la cual habremos de salir como imbéciles, como una sociedad opulenta de idiotas espirituales?"[21] Cierto, se es un idiota espiritual cuando la pregunta por lo absoluto ha cesado, cuando el asombro ha sido exiliado o la duda es excomulgada para dar paso a la sumisión religiosa. De la frialdad e ignorancia con que son practicadas algunas religiones debe escapar el individuo dispuesto al caos de la espiritualidad pacífica.

La decadencia del mundo contemporáneo será cada vez mayor en la medida en que se mantenga el operante y reiterado hermetismo hacia lo transpersonal. En la óptica hescheliana, "es imposible mantenerse en la seguridad de que la revelación es imposible".[22] Aun en tal terreno, la revelación no es algo que suceda de una vez por todas, sino que se obtiene en razón del esfuerzo esmerado y personal. Tal como el conocimiento es adquirido en porciones a través de los pausados esfuerzos individuales, la gestión de la espiritualidad no es un acierto de un instante, sino una práctica constante cuyos frutos son paulatinos. En la medida en que el avance es posible se cae en la cuenta de que "lo de este mundo está subordinado a lo de otros mundos".[23] No se trata de afirmar que lo físico está supeditado a lo metafísico, de acuerdo a una concepción metafísica que deba imponerse. El humano es capaz de gestar cambios en su entorno, pero incluso éstos han de comprenderse desde una visión contingente de la realidad, una en la que se cae en la cuenta de que ninguna circunstancia se propicia por sí misma y que todo está en conexión con lo demás. El éxito no radica en el afán de obtener logros, sino en la aceptación de ser incluido en el mérito de la existencia.

De manera contraria a la aceptación de la contingencia, "estar satisfecho con el mundo es ruin y de una insensibilidad última".[24] Hay mucho por descubrir y todavía más qué crear, pero la apatía destruye la pasión por las alternativas y la búsqueda. En ese hueco, en tal inoperancia

[21] *Ibid.*, p. 291.

[22] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 227.

[23] Heschel, *La Tierra es del Señor*, p. 77.

[24] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 70.

y pusilanimidad, puede advertirse, según Heschel, que "Dios está en el exilio; el mundo está corrompido".[25] Es en esta coyuntura en la que la maldad es una creación del hombre. Quien desea vivir para promover lo contrario coincide con Heschel en que "es horroroso vivir en este mundo nuestro, donde la atmósfera está atestada de la inmensa población de seres malignos producidos por las malas obras. Y todo ese peligro y hostilidad es creación propia del hombre".[26] En sistemas en los que la corrupción impera y la desconexión propia es la regla, se permuta y propaga la desesperanza y se ahogan los ideales.

En función de que "los ideales tienen una alta tasa de mortandad en nuestra generación",[27] se adoptan conductas y posturas que no pertenecen a la cultura originaria de los individuos; la costumbre no es filtrada por el criterio, la meta de la vida se aparta de lo trascendente y los demás se vuelven un recurso que debe ser dominado o que es útil mientras pueda ser manipulado. "Desesperanza y disgusto: he aquí el resultado del hedor que genera en nuestros corazones una vida dedicada a la autocomplacencia".[28] En tales circunstancias es fundamental el vuelco a la contemplación de la nada, el retorno a la voz que sólo se escucha en el silencio. Abogando por la salud de una esperanza moribunda, Heschel acentúa que "ni por el pecado ni por la estupidez, ni por la apostasía ni por la ignorancia puede el hombre arrancarse de la dimensión de lo sagrado",[29] pero su apatía mística lo sumerge en el desaprovechamiento de su capacidad.

La consideración de lo transpersonal se ha vuelto una faena poco común. Incluso los que creen que lo han logrado no hacen más que hundirse en un conjunto de creencias y conjuros que no superan el ritualismo y la monotonía. "El clima antiintelectual, el desprecio del pensamiento, la evasión de los problemas del espíritu, pueden ser nuestra

[25] *Ibid.*, p. 50.

[26] Heschel, *La Tierra es del Señor*, pp. 80-81.

[27] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 481.

[28] *Ibid.*, p. 506.

[29] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 240.

perdición".[30] La cuestión es compleja cuando la apatía deviene en violencia y desamparo de los unos frente a los otros, la contienda es permanente, la agresión reiterada, la ofensa constante. Visto así, "no sólo nos encontramos en la oscura noche del alma, sino en la oscura noche de la sociedad",[31] la comprensión que en su momento obtuvo Juan de la Cruz ahora está ausente de la faz colectiva.

Todo apunta y se dirige a una progresiva desvinculación de unos con otros y de cada uno con lo sublime. "Si no pensamos, si no aprendernos a mirar y a meditar, estaremos cometiendo nada menos que un suicidio espiritual".[32] Es momento de recobrar un poco de vergüenza, de permitir la sobrevivencia de un remanente de armonía y de compromiso. Vivimos atosigados y llenos de tormento, muchas veces en función de la propia dependencia a las repuestas del entorno y a las directrices de los que hemos creído nuestros líderes espirituales. "La enfermedad que padecemos es el *analfabetismo intelectual y espiritual, la ignorancia y la idolatría de falsos valores*. Somos una generación carente de estudio y de sensibilidad";[33] el camino es largo si buscamos una escapatoria colectiva, pero el inicio de tal senda es la recuperación de la intimidad personal que nos permite impulsar a los demás. Nadie tiene su vida espiritual asegurada; incluso "los místicos, que saben que el hombre está envuelto en una historia oculta del cosmos, se empeñan en despertar de la modorra y de la apatía y en recuperar el estado de vigilia para sus almas encantadas".[34] Es tiempo de la palabra, y hacer que la palabra perdure en el tiempo. Es momento de recordar que tenemos voz y que sólo callando las voces que nos aturden proclamando la Verdad podrá notarse que ésta permanece ausente en nuestros ritos.

[30] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 128.

[31] *Ibid.*, p. 82.

[32] Peli, "Heschel en Jerusalem", p. 13.

[33] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 183.

[34] Heschel, *La Tierra es del Señor*, p. 78.

***

Heschel denuncia la paulatina desconexión personal e interpersonal que experimenta el hombre y la mujer del mundo contemporáneo. En su decadencia, el sistema mercantil nos empuja a la insensibilidad ante las necesidades ajenas y al nulo asombro del milagro de la existencia, inclusive si ésta ha sido provocada por el azar. Es evidente y doloroso el poco sentido de lo sublime que ha sido arraigado en las personas a partir de sus creencias en los mitos que exaltan el valor del hombre, su autosuficiencia e independencia del mundo y los demás. Su exacerbado egoísmo no permite al humano percatarse de su hermetismo hacia lo transpersonal; a su vez, cuando ha sido capaz de intuirlo termina por jactarse de él, como si se tratase de un logro intelectual. Sin importar los alcances de sus descubrimientos e innovaciones, el mundo de lo humano ha dado nacimiento y aparente inmortalidad a la maldad, la cual, siendo creación humana, se ha erigido como dueña y señora de la conducta común. Consecuencia de todo ello es la natural desesperanza, sobre todo en los que son capaces de ubicar el vacío y no se niegan la experiencia de la nada, asumiendo su desadaptación e inconformidad con la decadencia del mundo. Tal es el camino para evitar la apatía mística y, desde el compromiso social sobrante, enfrentar y superar el desánimo que orilla al suicidio espiritual.

5. EL VALOR DE LA CRISIS

Contrario a la tradición que sitúa en la certidumbre la base de la creencia, Heschel enfatiza el valor de la incertidumbre. Concretamente, advierte que "la fe comienza con el desconcierto, con la angustia, con el silencio".[1] El momento del desierto, en el vacío de respuestas, repercute positivamente en el individuo que, a falta de cobijo y confort, debe emprender el camino de la indagación y del movimiento. Es por ello que "no son las cuestiones vicarias sino los problemas personales los que estimulan el pensamiento creativo. […] Las incertidumbres que agitan el corazón del filósofo proveen el motivo que lo impulsa a su afanosa busca de la verdad".[2] En esto coincide Scharfstein cuando admite que "todos los filósofos sienten el deseo o la necesidad de una penetración que cale más hondo de lo que ellos han sido capaces de lograr antes".[3] Se parte, entonces, de un vacío de respuestas, de un terreno fértil que no ha sido abonado y que está ávido de fruto. No obstante, cuando no es manejada óptimamente, la incertidumbre produce ansiedad.

En su libro *The Insecurity of Freedom* [*La inseguridad de la libertad*],[4] Heschel reflexiona sobre la fragilidad de la existencia humana y la angustia que de ello puede derivarse. No obstante, el significado filosófico auténtico y sagrado surge de la angustia espiritual. Por ejemplo, en

[1] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 201.

[2] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 6.

[3] Scharfstein, *Los filósofos y sus vidas*, p. 50.

[4] Heschel, *The Insecurity of Freedom*.

su última obra, titulada *Pasión por la verdad*, decidió enfocarse en dos rebeldes religiosos, Sören Kierkegaard y Reb Mendel de Kotzk, y "expresó en forma directa su propia angustia frente al mal y la decadencia religiosa".[5] Es la angustia la que antecede a la sensación de búsqueda de resguardo, sin importar si éste es óptimo o no; a diferencia de la quietud, la angustia lleva al movimiento, el cual es necesario para propiciar los cambios. Así, "la situación religiosa precede a la concepción religiosa",[6] comprendiendo la angustia como una oportunidad de relacionarse con algo trascendente. Es evidente que puede objetarse que es en función de la angustia que el hombre se dispone a creer la fantasía de la fe; no obstante, no se trata de una especie de salvaguarda, pues lo que inspira en un primer momento a la búsqueda de resguardo después queda olvidado y da paso a la confianza y la mística. De tal modo, Heschel no propone una fe centrada en el miedo o el deseo de protección, sino un compromiso que nace arraigado en el anhelo de encontrar sentido.

La angustia permite experimentar la esencia del abismo. Vivir sobre el abismo no es una opción para los pesimistas o menos brillantes y populares, sino que Heschel entiende que "la vida cotidiana es el arte de vivir sobre el borde del abismo".[7] Precisamente, la experiencia del abismo, muy acorde con la sensación de vacuidad, provoca la disposición al arte y sensibiliza para la comprensión de la situación del mundo. Es de esperar que el asombro ante lo absoluto provoque angustia, tal como la incalculable proporción de su influencia en nosotros. El traspaso de una existencia lúdica a una con enfoque centrado en la tarea no provoca sólo placer y bienestar, sino también duda e incerteza. Así, la crisis permite reconocer que "la vida es un mandato, no el disfrute de una renta vitalicia; una tarea, no un juego; una orden, no un favor".[8]

[5] Kaplan, "Misticismo y desesperanza en el pensamiento religioso de A. J. Heschel", p. 23.

[6] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 8.

[7] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 50.

[8] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 295.

El rabino polaco también fue consciente de que la intervención divina resulta propicia cuando es requerida, de modo que la caída es la antesala del levantarse. El abismo no es más un enemigo, sino un preámbulo en el cortejo de la vida espiritual. Su involucramiento es tal que "la fascinación por el abismo ejerció influencia sobre nuestro entendimiento de la vida en el arte y la religión. Parece inconcebible que una persona pueda ser a la vez sobria e inspirada, normal y santa. La mente debe ser vencida para ser iluminada, un objeto debe parecer siniestro para que se lo pueda considerar sagrado".[9] En el proceso implícito de la mejora de la vida puede resultar insoportable la experiencia de soledad; si bien es cierto que cada uno la puede vivir u ocultar de diferentes maneras, lo cierto es que "tenemos en común una terrible soledad".[10]

La creatividad está acompañada de soledad, al menos de la requerida para centrar la atención en el propio sentir, en la intuición y en la tarea que nos ocupa. Los creativos requieren estar equipados de una estructura de soporte que los fortalezca ante la desolación y el abismo al que se enfrentan. De acuerdo con Heschel, "el rechazo o el reconocimiento falso, junto con los esfuerzos y tensiones mentales, los actos de autonegación necesarios para la dedicación completa, el esfuerzo y la agonía que se experimentan al tratar de dar expresión a la intuición, son demasiado graves como para no afectar el equilibrio sensible de un ser humano. Es un milagro que la persona creadora pueda sobrevivir".[11] Crear implica romper con ciertas formas definidas, con las respuestas acomodaticias y con los clichés establecidos o lugares comunes de la reflexión. No obstante, sujetar el proceder a semejantes tónicas repercute o merma el ánimo. A pesar de ello, el reto debe ser enfrentado con valentía; "debemos estar preparados para ir más allá de las categorías de nuestra propia experiencia, aunque un procedimiento tal trastorne nuestra rutina y tranquilidad mental".[12] En tal encrucijada, la percepción

[9] Heschel, *Los profetas,* vol. 3, p. 166.

[10] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 127.

[11] Heschel, *Los profetas,* vol. 3, p. 170.

[12] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 270.

se trastorna, pero la alteración subsecuente permite aligerar la carga y desentorpecer la visión.

La vida mística está claramente asociada con la aceptación del vacío que la antecede y que la salpica día a día. El autor de *El hombre no está solo* reconoce que "sólo quienes hayan vivido días en los que de nada servían las palabras, en los que las más brillantes teorías irritaban el oído como una jerigonza vacua; sólo quienes hayan experimentado el desconocimiento último, el silencio de un alma golpeada por el asombro, la total mudez, sólo ellos son capaces de penetrar el significado de Dios, un significado más grande que la mente".[13] La cognición de Dios, imposible como su propósito mismo, no exenta de la disposición a recibir tenues chispazos de intuición sobre la deidad. Para ello es requerido un ejercicio de vaciamiento, de modo que las imágenes e ideas sobre Dios sean destituidas para dar paso a un vacío del que reinará la contemplación de lo absoluto. Esto resulta particularmente complejo porque, a pesar de la inicial disposición, "nunca llegamos a aceptar la idea de que la vida es hueca e incompatible con el sentido".[14] Las condiciones precarias, los tiempos de catástrofes e incluso las enfermedades son ocasiones propicias de pausa y de nuevas significaciones.

En la vivencia de las situaciones adversas, tal como en la obligación de volverse resiliente, la persona alcanza a contactar con un poder que desconocía de sí. Se trata de un impulso más que de un músculo, de una claridad que surge de entre las tinieblas y permite una revitalización. Justamente, "la renovación de nuestro poder dependerá de nuestra capacidad de volver a abrir nuestros recursos interiores".[15] Es por esto que "la enfermedad debería hacernos humildes […], nos recuerda nuestra propia pobreza y nuestras limitaciones, es una oportunidad para el cínico de encontrar la grandeza de la compasión".[16] De tal modo, la carencia es una facultad con la que se enfrenta al propio cinismo.

[13] *Ibid.*, p. 179.

[14] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 193.

[15] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 204.

[16] *Ibid.*, p. 298.

El camino a la comprensión del sentido de la espiritualidad también puede ser antecedido por destellos de hostilidad y misantropía. Kaplan observó que "Heschel sostiene que la dureza de corazón, la insensibilidad, raíz de todos los pecados de acuerdo con la Biblia, puede ser la oportunidad de retornar a Dios".[17] Cuando es auténtico, el coraje hacia el mundo está cimentado en su discordancia con la expectativa que nos aguarda; no se trata de una expectativa trivial, a la manera de esperar un mundo en el que seamos alabados o reconocidos, sino de una en la que el mundo no resulte un sitio peligroso para nuestro desarrollo y el de los demás.

En su desarmonía, el mundo y los humanos resultan desagradables y existe una tenue convicción sobre su poca valía. Sin embargo, asumiendo que "la crítica sensata comienza siempre por la autocrítica",[18] el individuo reconoce que los defectos y vicios que observa en los demás son también manifiestos en sí mismo con intensidad y modalidad distinta. No hay modo de escapar de lo humano que nos corresponde, tal como tampoco es posible separarse de la especie y su contingencia. En tal coyuntura, "el hombre sombrío, que vive irritado y en constante disputa con su destino, siente hostilidad por todas partes y no parece percatarse nunca de lo ilegítimo de sus quejas".[19] Si bien es comprensible la queja, ésta es reversible cuando se admite la irrenunciable influencia de las circunstancias y la oportunidad que representan como punto de partida. Comprender la vida como una misión, más que como un lapso existencial de molestia en el que todos son culpables, reivindica la posición de responsabilidad y lealtad correspondiente ante la ineludible condición de asumir una elección entre la vida y la muerte.

Un obstáculo entre el hombre y su aceptación de la contingencia radica en su autocomplacencia y la suposición de su autosuficiencia. En palabras de Heschel, "la autosatisfacción, la autorrealización, son mitos degradantes para las almas pletóricas de anhelo. Todo lo creativo nace

[17] Kaplan, *op. cit.*, p. 33.

[18] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 23.

[19] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 290.

de una semilla de incalculable descontento. Lo que hace posible el progreso moral es la insatisfacción de los hombres con los hábitos, normas y modos de conducta de su época y raza".[20] De tal modo, la aceptación acrítica de las condiciones en las que opera la sociedad no constituye evidencia de compromiso ni de fe. Son innumerables los individuos que, siguiendo dócilmente las consignas de sus llamados líderes espirituales, permanecen adormilados ante la manipulación de la que son objeto. No sólo no basta con creer que la persona se construye a sí misma o que Dios la erige como su estandarte orgulloso, sino que tales aspiraciones representan un equívoco; por el contrario, "la autosatisfacción es el borde del abismo"[21] y resulta contraproducente vanagloriarse en ello. Asimismo, la experiencia de la congoja, de la molestia o del desazón hacia el mundo representan un aliciente para la confrontación necesaria y oportuna, puesto que a través de ellas se comprende que "la tristeza implica que el hombre se siente con derecho a un mundo mejor, más placentero";[22] de modo que cabe dirigir la conducta al logro de ese fin, no individual y arrogante, sino colectivo y consciente de la condición sistémica en la que existimos.

La opción contraria a la del compromiso es la del aburrimiento. Heschel fue crítico de la juventud de su tiempo y apuntó que "los jóvenes apenas tienen conciencia de que la vida incluye penurias, enfermedad, dolor, incluso agonía; de que muchos corazones están enfermos con amargura, resentimiento, envidia. No se sienten moralmente desafiados, no se sienten exigidos".[23] De la sensación de no ser retados se multiplica la experiencia del aburrimiento, uno que continúa hasta la vida adulta y suprime el progreso del propio talento. La ausencia de disciplina termina por sepultar las mejores intenciones y los proyectos que otrora eran ambiciosos.

[20] *Ibid.*, p. 260.

[21] *Idem*.

[22] *Ibid.*, p. 289.

[23] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 150.

Una existencia saturada de aburrimiento produce poca sensación de valía. De esto se desprende que la juventud viva con varias características propias de una senectud mal encaminada. Una vida sin compromiso ni riesgos es muy similar a "los males espirituales básicos de la vejez […], sensación de sentirse inútil […], vacío interior y aburrimiento […], soledad y miedo al tiempo".[24] En la medida en que se es capaz de hacerse uno con la angustia y la confrontación que de ella deriva, cuando se asimila el vacío de las construcciones personales y sociales aparentemente tranquilizadoras, entonces se producirá un motivo por el cual vivir. Heschel creía que "la confrontación con la miseria humana despierta una intensa hambre de sentido".[25] El significado que surge de la crisis no tendría que ajustarse a un proyecto individualizado, sujeto a la soberbia o reducido al propio placer; por el contrario, tendría que estar sustentando en el reconocimiento del papel del hombre en el mundo, dando pauta a la conjunción de los proyectos de otros o, mejor aún, marcando la veta del proyecto conjunto.

Para lograr una meta como la referida necesitamos comprender que "el hombre no se basta a sí mismo, [y que] la vida carece de sentido para él a menos que sea valiosa para otro, a menos que sirva a un fin que la trasciende".[26] Así como el hombre necesita ser necesitado por Dios para instaurar su senda en el mundo, también requiere, según entiende Heschel, saberse útil para los demás. En tal tenor, "la felicidad puede definirse como la certeza de ser necesario".[27] No obstante, es oportuno percibir el riesgo de concebirse como un salvador de los demás, un modelo o un ser imprescindible para la existencia de otras personas. A cada uno corresponde comprender que también debe dar paso a su propio vacío al morir y que ninguna vida adulta está sujeta con total dependencia a otra. Por ello, "decir que la vida podría consistir en la preocupación por los demás o en un incesante servicio al mundo, sería

[24] *Ibid.*, p. 211.

[25] Kaplan, *op. cit.*, p. 33.

[26] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 194.

[27] *Idem.*

un vulgar alarde".[28] La existencia adopta cierto significado en lo que se hace con y por otros, pero el sentido último de tal labor no radica en el altruismo, sino en la conciencia de la unión correspondiente de todo lo existente con algo que trasciende a todo ser.

Lo que hacemos representa lo que somos, pero lo que somos no se agota en lo que hacemos. Visto así, "la existencia humana no puede hallar su sentido último en la sociedad, pues la sociedad misma necesita un sentido";[29] asimismo, ninguna persona puede volverse el sentido de otra cuando ella misma requiere un sentido para sí. La tarea no es digna por sí misma, sino porque está ordenada por una pauta incomprensible que nos ha puesto en el mundo. Ninguna explicación puede darse en relación a qué es lo que propició el aparente azar de nuestra colindancia con la existencia, de modo que lo único que podemos saber es que lo sabido es parcial e incompleto. Hay un sentido último que no puede más que ser intuido.

En la ambigüedad de nuestras certezas, "lo único que podemos predicar honestamente es una *teología del desaliento*".[30] Situado en el sinsabor de la incompletud, al hombre le resta únicamente algún intento de escape. En tal circunstancia, "la locura, en su esencia, puede describirse como surgiendo de una experiencia desanimadora de vivir consigo mismo, que conduce a la alienación de una persona con su propio ser. La locura es la tentativa desesperada del hombre por alcanzar la trascendencia, elevarse por sobre sí mismo",[31] tal como lo advirtió en su momento Erasmo[32]. Por tanto, una forma de locura, que alienta a través del desaliento y ofrece luz con su oscuridad, es la que dirige a la adopción de la óptica de lo transpersonal.

De acuerdo a las ideas de Lombroso, un autor citado por Heschel, "la afinidad entre el genio y la locura está probada por la frecuencia de

[28] *Ibid.*, p. 195.

[29] *Ibid.*, p. 196.

[30] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 243.

[31] Heschel, *Los profetas*, vol. 3, p. 165.

[32] Erasmo, *Elogio a la locura*.

los signos patológicos, de neurosis, melancolía, megalomanía y alucinaciones entre hombres de genio".[33] No obstante, el filósofo de la religión se mantiene en desacuerdo con la premisa referida. De acuerdo con Heschel, "la falacia de la doctrina de Lombroso consiste en confundir un resultado con la causa. Es verdad que el hombre de genio paga por este don con alguna abstención o aflicción; pero la aflicción es el resultado y no la causa de la esencia del genio".[34] De tal manera, la tristeza, la sensación de inadecuación, las crisis o la lejanía con un mundo doliente y adverso no son sinónimo de maldad o de indolente soberbia; por el contrario: son evidencia de la oportunidad y la ocasión para calcular y proyectar un nuevo curso para la existencia. La llegada a tal puerto aún debe sortear la experiencia de la desesperanza.

En sus reflexiones, Kaplan no duda en señalar que "la visión religiosa de Heschel contiene misticismo y desesperanza";[35] uno que se nutre del otro y ambos que se orientan para ser soportados en la experiencia humana. Uno de los caminos para soportar la desesperanza previa a la mística consiste en elegir una fría dureza. Heschel no niega el valor de la actitud desarraigada hacia la religión, pues reconoce que es propia de los valientes que no están sometidos al vaivén de lo dictado por los demás. De tal modo, "cuando la dureza es completa, se convierte en desesperanza, el fin del engreimiento. De la desesperanza, de la incapacidad total para creer, se estalla la oración".[36] Visto así, "parecería que la única cura para la dureza voluntaria es hacerla absoluta".[37] Así, la dureza es un escudo que mantiene en su centro un poco de liquidez. El vacío y la incompletud, con todo el desaliento y molestia que contienen, son una invitación al despertar. No se es duro cuando se es desapasionado, la coraza mantiene seguro el frágil centro del que parece impávido. Heschel afirma, con audacia, que "el significado último aparece a través de los límites

[33] Heschel, *Los profetas*, vol. 3, p. 167.

[34] *Ibid.*, p. 170.

[35] Kaplan, *op. cit.*, p. 22.

[36] Heschel, *Los profetas*, vol. 2, p. 63.

[37] *Idem*.

de la carencia de significado y la desesperanza. Las palabras y las teorías son anuladas. En forma paradójica esto descubre el lado positivo de la carencia de significado".[38]

Revueltos en una sociedad y un conjunto de religiones propagadoras del optimismo y la bienaventuranza, la consigna de una mística cuyo pesebre es la desesperanza no ostenta tintes de popularidad. No obstante, "la agonía y la desesperanza radical son la única cura para el alejamiento de lo divino".[39] La crisis personal puede producir capacidad para crear nuevos significados y una ferviente pasión por la vida y el proyecto humano. El misticismo de Heschel es una prueba activa de que "la desesperanza es el nacimiento, no la tumba de un tiempo significativo y quizá sagrado".[40] La apariencia engaña, el paraíso no se encuentra encima de nosotros o en la exclusividad del nacimiento de la luz de cada día, sino en una constante oscuridad que rodea a nuestro mundo arrojado en el espacio, en el ocaso de cada latido y en la agitada respiración. Tal como la desesperanza es la antesala de la mística, el exilio es precursor del encuentro de un nuevo hogar; asimismo, el pasaje de cada hombre y mujer por la Tierra es anterior al nuevo hábitat transpersonal en el que lo humano será diluido tras sus penurias y constantes desventuras.

***

La creación procede de un lapso de oscuridad. Del mismo modo, Heschel observa en la crisis una oportunidad para la mejora. Es evidente que el transcurso de una cosa a la otra implicará incertidumbre y desasosiego. La ausencia de respuestas y la valentía por no adherirse a las sencillas explicaciones fluctuantes derivan una angustia que antecede a la vivencia del abismo. En una experiencia tal, aderezada por una ineludible soledad, no hay redundancia mayor que la reiteración de la vacuidad. Además de la renuncia a las formas establecidas sobre lo que

[38] Kaplan, *op. cit.*, p. 26.

[39] *Ibid.*, p. 34.

[40] *Idem.*

debe ser la existencia, la lejanía a las modas o la desadaptación a un mundo en desarmonía, las condiciones precarias y las enfermedades son oportunidad para el replanteamiento honesto del curso de la conducta personal. En el estado de insatisfacción es comprensible que el hombre deje escapar de sí destellos de hostilidad hacia aquello que no permite el nacimiento fructífero de un mundo armónico, justo y digno de ser habitado. La rutina y la cotidianidad, sumada a la apatía común y el abaratamiento de la virtud, conllevan al aburrimiento y a la poca sensación de valía, lo cual produce desaliento y nostalgia. A pesar de un marco tan oscuro, reconocer la contingencia y el sentido de un proyecto común son alternativas para emerger de la desesperanza y fluir a través de un ánimo revitalizado y comprometido.

III
Lo transpersonal

6. FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

La decadencia del mundo contemporáneo y las crisis personales derivadas de pertenecer a una sociedad llena de ambigüedades, revierten distintas salidas anómalas ante la incertidumbre y la angustia. Una de las formas triviales a través de la cual se intenta evadir la experiencia del vacío es la sumisión irracional y acrítica a la religión de moda o a las prácticas y rituales que ofrezcan placebos que resulten tranquilizadores mediante su maquillado fanatismo. En la encrucijada acontecida en torno a la elección del camino personal, la filosofía de la religión permite distinguir los elementos culturales implícitos en las prácticas religiosas, distinguiendo las falacias que podrían estar insertas en las propuestas doctrinales y descubriendo los elementos sustanciales que están promovidos en las honestas búsquedas de religación con la deidad.

En el entendido de que "la *premisa cardinal* de la religión es que *el hombre es capaz de trascenderse a sí mismo*; que el hombre, que es parte de este mundo, puede entrar en relación con Aquél que es más grande que el mundo; que el hombre puede elevar su mente y unirse a lo absoluto",[1] quedan fuera, por tanto, los planteamientos aparentemente religiosos en los que no se cumplen tales requisitos. Ninguna religión, al menos desde la óptica hescheliana, tendría que desvincular al hombre del mundo y de sus relaciones con otros hombres y mujeres. Visto así, religión y realidad tendrían que estar asociadas, puesto que "la religión

[1] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 43.

es más que un credo o una ideología y no se la puede entender si se la desgaja de la vida real".[2] Muy variadas críticas a la religión operan, precisamente, en el señalamiento a la desconexión de los llamados "fieles" con la vida práctica.

Es oportuno resaltar la tipología de la religión que está implícita en la obra de Heschel. De acuerdo con el rabino polaco:

> Las religiones pueden clasificarse en tres grupos: las de autosatisfacción, las de autoanulación y las de mancomunidad. En las primeras, la religiosidad es una búsqueda de satisfacción de necesidades personales como la salvación o el deseo de inmortalidad. En las segundas, se hacen a un lado todas las necesidades personales y el hombre procura dedicar su vida a Dios al precio de anular todo deseo propio, en la creencia de que el sacrificio humano, o por lo menos la total abnegación, es la única forma auténtica de servir a Dios. La tercera […] sostiene que existe una sociedad entre Dios y el hombre, que las necesidades humanas constituyen la preocupación de Dios y que los fines divinos deben convertirse en necesidades humanas. Rechaza la idea de que hay que hacer el bien con desapego, de que la satisfacción que podría obtenerse al hacerlo mancillaría la pureza del acto.[3]

La postura de Heschel se encuentra en el tercer tipo de religiosidad. Así, la filosofía de la religión que él propone sigue el planteamiento central de lo que al hombre le corresponde realizar en el mundo, provocando que la práctica religiosa se convierta a la vez en contacto con el mundo, disposición a la satisfacción y encuentro con las necesidades de los demás que, en forma evidente desde esta perspectiva, nunca sobran ni están de más. Según apunta el teólogo hebreo, el origen de la filosofía de la religión no está ubicado en el sitio geográfico que suele señalarse como la cuna de la filosofía. Por el contrario, para Heschel "la filosofía de la religión no surgió en Atenas sino en el encuentro entre el judaísmo

[2] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 55.

[3] *Ibid.*, pp. 252-253.

y la filosofía griega";[4] lo anterior implica un notable intento por disminuir el régimen occidental en la filosofía o, al menos, por diseminar en un área más global su punto de partida en relación a la religión.

Incluirse en la controversia de vincular la filosofía con la religión permitió a Heschel señalar lo que él comprendió como dos formas del pensamiento. En ese tenor, "el pensamiento conceptual es adecuado cuando nuestro esfuerzo apunta a acrecentar nuestro conocimiento acerca del mundo. El pensamiento situacional es necesario cuando nuestro esfuerzo se dirige a comprender cuestiones en las que se juega nuestra existencia misma".[5] La propuesta integradora consiste en la unión de ambas maneras de proceder en relación con lo pensado. La creencia y la ausencia de tal reportan una importancia primordial en el tipo de vida que se elige vivir. Asimismo, es importante distinguir entre la vivencia religiosa y la experiencia filosófica de la religión. En el primero de los casos suele rechazarse el auténtico ejercicio de la razón en pro de una sumisión casi ciega a la creencia, la cual suele estar sostenida por los planteamientos descontextualizados de algunas autoridades que son preciadas por su supuesta competencia en el ámbito religioso; en la segunda modalidad, el aprecio de la razón permite ejecutarla y apreciar sus frutos, aunque esto no ciegue al individuo de la óptica transpersonal que no permanece sujeta al control de lo que podemos conocer.

En la línea de la experiencia filosófica de la religión se logra distinguir que "hay tres aspectos de la naturaleza que suscitan nuestra atención: su fuerza, su belleza y su grandiosidad. Por ende, hay tres formas de relacionarnos con el mundo: explotarlo, disfrutarlo o aceptarlo con temor reverente";[6] de tal modo, recíprocamente pueden enunciarse distintas formas de relación con el mundo. La aceptación del mundo, de la vida y del universo, como pauta del temor reverente, es desprendida de una intuición de lo absoluto y su misterio.

[4] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 16.

[5] *Ibid.*, p. 5.

[6] *Ibid.*, p. 44.

La consideración de lo que está al origen de todo lo existente constituye el elemento fundamental que sustenta cualquier procedimiento indagatorio de la filosofía de la religión. En consecuencia con ello, "la cuestión que debe examinar en primer lugar la filosofía de la religión no es la creencia, el ritual o la experiencia religiosa, sino la fuente de todos esos fenómenos, la situación total del hombre; ni la forma en que experimenta lo sobrenatural, sino por qué lo experimenta y lo acepta".[7] El enfoque se encuentra en un ejercicio racional (no exclusivamente racionalista) sobre el problema del origen y de la causa de lo existente. Por lo tanto, la teología dadora de respuestas termina por subyugarse a la filosofía elaboradora de cuestiones. Dicho de otro modo, "en nuestra busca de preguntas olvidadas, el método y el espíritu de la indagación filosófica revisten mayor importancia que la teología […]. La filosofía ve primero el problema, la teología posee la respuesta por anticipada".[8] La fe es filosófica, la indagación es racional y la vivencia es íntima. La comprensión religiosa remite a una experiencia que no puede ser dictada ni canonizada por autoridades humanas.

El ejercicio intelectual en torno a la experiencia de la religión no se articula en lo que la programación académica dicte ni permanece circunscrita a la negación de la razón para promover la súbita erección del fanatismo intelectualmente perezoso. Por el contrario, "la filosofía de la religión ha de encararse de dos maneras: como una comprensión radical de la religión en términos de su propio espíritu y como *una revaloración crítica de la religión desde el punto de vista de la filosofía*".[9] En función de que la filosofía remite a un esfuerzo personal que no está provisto de senderos preestablecidos o seguros, la afluencia de simpatizantes es menor. Asimismo, en consideración de que la adopción de una religión encuentra sustento en el apoyo de una autoridad, tradición o costumbre que afianza una fugaz tranquilidad sobre lo acertado de nuestras

[7] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 55.

[8] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 4.

[9] *Ibid.*, p. 12.

decisiones, la opción por ejecutar una práctica filosófica de la religión se convierte en una rareza.

Filosofar sobre la religión o, mejor, problematizar la vivencia y búsqueda religiosa exige tenacidad y valentía. Adicionalmente, "la *honestidad intelectual* es una de las metas supremas de la filosofía de la religión, tal como el autoengaño —más letal que el error— constituye la fuente principal de corrupción en el pensamiento religioso. La hipocresía, más que la herejía, es la causa de la decadencia espiritual".[10] La finalidad de la filosofía de la religión es encontrar una *intuición argumentada* que responda, incluso de forma parcial, a la pregunta por el origen, el motivo y el sentido. Si bien la persona que practica la filosofía es poseedora de los planteamientos desde los cuales analiza la religión, no se convierte, por ello, en un juez capaz de dictar sentencias condenatorias o expiar las culpas propias y ajenas.

La tarea de la filosofía de la religión consiste "no sólo en examinar los postulados de la religión confrontándolos con los de la filosofía, sino también en refutar los postulados de la filosofía cuando ésta pretende convertirse en sustituto de la religión, demostrando la insuficiencia de la filosofía como religión".[11] El filósofo nacido en Varsovia acierta al señalar que la filosofía no puede convertirse en religión, justamente porque sus planteamientos deben estar sometidos al constante escrutinio, motivo por el cual no puede erigirse una fe que acepte como verdades los planteamientos iniciales. No obstante, en similitud con la actitud ferviente del religioso que está deseoso de encontrar signos de la deidad en el mundo, el filósofo (y el científico) eligen ofrendar sus esfuerzos a la consecución de un encuentro con la respuesta que estiman existente. La espiritualidad, por tanto, logra así construir una esencia filosófica, toda vez que la practica pensante también puede denotar una sólida entrega a la tarea de escrutar los fundamentos de la realidad en la que el individuo está sujeto. En ambas faenas el objeto de deseo es exterior a lo humano y, cuando es auténtica, la búsqueda está revestida de humildad y anhelo.

[10] *Ibid.*, p. 13.

[11] *Ibid.*, pp. 14-15.

Una parte del planteamiento filosófico occidental ha errado su travesía al enfrentar a la espiritualidad contra la razón. Si bien es obvio que los paradigmas filosóficos no tendrían que contaminarse con el fanatismo o salpicarse de tiernas falacias sin sustento, también debería estar claro que la razón humana no es capaz de vislumbrar la globalidad de lo cognoscible. Huelga afirmar que la tarea de cada área es particular, pero existe opción de vínculos y entrecruces. El lugar de la religión es defendido por Heschel por medio de la alusión que corresponde a la filosofía. En sus palabras, "la religión va más allá de la filosofía, y la tarea de la filosofía de la religión consiste en conducir a la mente hacia la cumbre del pensamiento, en hacernos comprender por qué los problemas de la religión no se pueden aprehender en términos de ciencia, en llevarnos a percibir que la religión tiene su propio ámbito, su propia perspectiva y su propia meta, en abrirnos a la majestad y al misterio, frente a los cuales la mente no es sorda a aquello que trasciende la mente".[12]

Las preguntas siguen ansiosas de discernimiento y consideración, no han sido visitadas con respeto; es por ello que "la tarea primordial de la filosofía de la religión consiste en redescubrir las preguntas para las cuales la religión es una respuesta".[13] En el judaísmo y en otras religiones existen claros ejemplos de búsqueda e indagación racional en torno a la fe. Pérez considera a Heschel y Buber como "los más importantes filósofos de la religión judía del siglo XX, y además los que mejor respondieron a los retos de la modernidad y los que abren un promisorio horizonte en la posmodernidad".[14] Si bien estos planteamientos han sido objeto de reflexión para los seguidores de algunas religiones en particular, es tiempo de que el monopolio temático no siga siendo admitido o tolerado por los no creyentes y por aquellos que advierten cualquier apetito por el misterio.

La relación entre la religión y la filosofía también puede ser analizada en función del vínculo entre la religión y la tradición. Con aten-

[12] *Ibid.*, p. 23.

[13] *Ibid.*, p. 3.

[14] Pérez, "La religión judía desde Buber y Heschel ante la posmodernidad", p. 44.

ción deben advertirse los intentos por suprimir el ejercicio filosófico en nombre de la tradición religiosa y viceversa. En ese sentido, "Heschel es un defensor de la tradición, sí, pero no un apologista de ella. Es un duro crítico de la modernidad, sí, pero no uno de sus detractores".[15] Es muy probable que el joven Heschel que eligió estudiar filosofía en Berlín haya sido consciente de los límites que el seguimiento sumiso de las tradiciones frías y exigentes imponía a su racionalidad. De acuerdo con Magid, "no es insignificante que Heschel nunca haya regresado al mundo ultraortodoxo de donde vino",[16] a pesar de que cultivó varias de las disciplinas y expresiones del mismo.

La actitud filosófica hescheliana ante la religión también fue observada frente a la práctica religiosa de otras comunidades. Es significativo que Heschel haya sido "crítico de los sionistas por abandonar la religión, crítico de los ortodoxos por aferrarse al pasado y a sus restricciones, y por aislarse del pueblo de Israel, y crítico del movimiento reformista y tal vez también del movimiento conservador por absorberse en su idolatría a la modernidad".[17] Pudiendo centrar su obra en los textos centrales del pensamiento rabínico, que obviamente dominaba, Heschel prefería adentrarse solitariamente al océano de la reflexión responsable. Si bien sus creencias de origen marcaron claras pautas del camino que debía seguir, su hacendosa pluma no se sujetó a la pusilánime esclavización de su pensamiento. Esto no fue bien visto en todos los casos, como es de esperar. Alan Brill, otrora fundador y director de *Kavvanah*, un centro de estudio del pensamiento judío, señaló que "es lamentable que el libro de Heschel [*Heavenly Torah*] carezca de un índice de pasajes rabínicos citados para permitir referencias cruzadas".[18]

[15] Magid, "Abraham Joshua Heschel and Thomas Merton. Heretics of Modernity", p. 115.

[16] *Ibid.*, p. 121.

[17] Ramon, "Abraham Joshua Heschel's critique of modern society", p. 41.

[18] Brill, "Aggadic Man: The Poetry and Rabbinic Thought of Abraham Joshua Heschel", p. 4, nota 7.

El trato que Heschel tuvo con el problema de la religión se mantuvo fuera de la rigidez de una estructura exclusiva y excluyente. Por el contrario, su intención residió en plantear la óptica de lo trascendente a un mayor número de personas posible, convencido de que el cambio social debe ser construido por toda la ciudadanía. En contraparte, Brill admite que no está de acuerdo con el "tratamiento conscientemente ambiguo que realiza Heschel sobre cualquier declaración acerca de la revelación";[19] aun así, reconoce mérito en sus abordajes y termina concluyendo que "las fuentes y cuestiones que plantea son importantes".[20] A ninguna religión le es exclusiva la deidad y para todo ser pensante existe la alternativa de su intuición o su rechazo.

Si bien estuvo abierto a la vinculación entre religión y filosofía, Heschel no concebía que el valor que él observaba en la religión fuese reducido o ridiculizado por algunas disciplinas del saber. En un ánimo defensivo advirtió que "la esencia de la religión está fuera del alcance de la sociología".[21] A su vez, tampoco era asiduo de los estudios realizados a distintas comunidades a partir de entrevistas u otras herramientas de obtención de datos; en ese sentido, consideraba que "la psicología de la religión […], idealizando a informantes neutrales e indiferentes, pretende llegar a una comprensión de la religión mediante cuestionarios sometidos a grupos típicos, o adoptando como perspectiva de criterio los puntos de vista y la mentalidad de una persona corriente".[22] Los estudios que en el terreno de la psicología social señalaban el carácter estrictamente cultural de la religión no abordaban (porque no es su interés) lo que el rabino polaco comprendía como aspecto central de la fe. En estos casos, el divorcio es evidente.

Aun así, conviene mantener una mirada abierta a lo que podemos comprender de la religión desde la esfera de la dimensión sociocultural en la que irreversible e innegablemente está adscrita. No hay manera de

[19] *Ibid.*, p. 15.

[20] *Idem.*

[21] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 232.

[22] *Idem.*

admitir que se cree en Dios y luego negar la influencia cultural en nuestra idea sobre ello. Si bien Heschel pudo admitir la aproximación de la ciencia a los temas religiosos, no concibió que fuese capaz de penetrar su esencia. Deseo explicar el punto con más detalle: tomemos por ejemplo la experiencia de beber agua; la captación sensorial que realiza el bebedor puede ser explicada por la ciencia a partir de lo que sucede en su cerebro mientras bebe el agua, la intensidad de la sed que tenía o la articulación molecular del líquido vital. A pesar de ello, el bebedor podría decir que su experiencia particular no se remite ni puede ser contenida en la mera explicación del fenómeno. En el caso de Heschel, la experiencia de su vinculación con Dios no podría ser explicada por la ciencia porque ésta no se adentra en su subjetividad, pero sí en función de su implicación cultural. Esto último, es evidente, no resulta del todo satisfactorio en razón de que intenta generalizar la vivencia personal que pueda tenerse de la religión; precisamente por ello es que la religión, en cuanto experiencia, tan sólo puede ser un tema de estudio y no una ciencia.

En sus textos, Heschel alude a la distinción entre el crítico del arte y el artista, los cuales nunca están al mismo nivel de comprensión de lo que es la obra artística o, al menos, no la abordan del mismo modo. Según él, "en el terreno del arte […], con frecuencia la crítica peca por olvidar que ella juzga y valora las grandes corrientes artísticas, pero no las crea. Lo mismo se aplica a la religión".[23] Podría concluirse entonces que el místico tiene una experiencia distinta a la del que quiere comprender el fenómeno de la religión sin inmiscuirse en ella, sin experimentarla con intimidad. Igual sucede con el artista que ha forjado una obra, la cual no será vista del mismo modo por el espectador. El artista ha mantenido una relación con la obra desde mucho tiempo antes a que ésta fuese materializada, de modo que el espectador que la contacta hasta que ésta existe, no cuenta con elementos de juicio suficiente sobre la experiencia subjetiva del artista. En el ámbito de la fe, la experiencia no se agota en la explicación etiológica de la misma. Por último, cabe enunciar que a pesar de que la ciencia no cuente con un termómetro

[23] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 14.

perfecto para provocar la misma experiencia religiosa que la del creyente estudiado, la fe de este último no tiene mayor garantía de estar construida en una deidad o ser superior que se ajuste fielmente a lo creído de Él.

La estructura de la filosofía de la religión que adopta Heschel está construida de varias herramientas aportadas por filósofos occidentales. En varios pasajes de sus obras sobre los profetas, Heschel alude a distintas citas de Platón o Aristóteles, e incluso de Nietzsche. No obstante, "además de la epistemología de Heschel, su estilo literario y su uso del lenguaje también han hecho difícil para algunos comentaristas aceptar su obra como filosofía rigurosa".[24] En contraparte, Fox[25] afirma que el objetivo de Heschel era kerigmático más que filosófico. Si su misión era constituirse como un emisario, entonces la valía de su mensaje radica en la certeza del emisor original. Por el contrario, de acuerdo con Herberg,[26] Heschel es un pensador, un filósofo de la religión, un teólogo que debería ser entendido y evaluado como tal.

A su vez, Chester apunta al valor filosófico de la obra heschelina al referir que "si por *filosofía de la religión* se entiende una disciplina que sirve al mundo de la fe en términos de examinar sus preceptos, preservar su integridad y ofrecer una apología al buscador o al escéptico, entonces Heschel es un filósofo de la religión que debe tomarse seriamente".[27] Si a un filósofo se le conoce por sus obras, no es difícil coincidir con Peli[28] cuando afirma que los dos libros más esenciales para la percepción de la filosofía hescheliana son *El hombre no está solo* y *Dios en busca del hombre*. Sin embargo, como sucede con la obra de todo pensador sistemático, algunos autores[29] han referido la dificultad de trabajar filosóficamente con los textos de Heschel.

[24] Chester, *Divine pathos and human being*, p. 65.

[25] Fox, "Heschel's Theology of Man", p. 80.

[26] Herberg, "Jewish Theology in the Post-Modem World".

[27] Chester, *op. cit.*, p. 99.

[28] Peli, "Heschel en Jerusalem", p. 10.

[29] Gillman, "Epistemological Tensions in Heschel's Thought"; Kaplan, "Heschel as Philosopher: Phenomenology and the Rhetoric of Revelation".

También han sido referidas[30] las similitudes y entrecruces palpables en las texturas y propuestas de Heschel y otros filósofos como Whitehead y Hartshorne, a pesar de que el teólogo polaco no los haya referido como influencias directas. Por el contrario, en *Una pasión por la verdad*, Heschel reveló su conocimiento y afinidad con Sören Kierkegaard, el conocido teólogo danés del siglo XIX. Esto queda manifiesto en las comparaciones que Heschel realiza entre la filosofía de Ba´al Shem Tov, fundador del jasidismo, con el pensamiento de Kierkegaard y las reflexiones del rabino Kotzker.

La filosofía de la religión de Heschel postula la supremacía de la práctica frente a la contemplación, haciendo de la acción una forma de contemplación. Tras la revisión de sus afirmaciones y postulados es claro que "defiende la experiencia directa de Dios sobre la erudición filológica y el legalismo".[31] Es por este motivo que ha sido llamado "filósofo de la maravilla".[32] El Dios al que alude Heschel está por encima de toda filosofía y, por ende, esboza lo que podría entenderse como una metafilosofía. La filosofía de la religión y la religión filosófica no es propiedad de un grupo de personas o un pueblo particular, sino que trasciende las distinciones humanas y las etiquetas falaces. Con todo ello puede reconocerse, junto con Levenson, que "el punto central de la filosofía de Heschel […] fue la idea de un Dios viviente, un Dios que se revela en la intuición y la experiencia interior, y a Quien se puede llegar mediante *modalidades sutiles de la emoción* incluso por individuos que no pertenecen a ninguna comunidad religiosa".[33] La filosofía de la religión no elude el misterio ni intenta descifrarlo, por el contrario: lo muestra con toda la brillantez de su oscuridad.

[30] Chester, *op. cit.*, p. 215.

[31] Brill, *op. cit.*, p. 6.

[32] Erlewine, "The legacy of Abraham Joshua Heschel", p. 12.

[33] Levenson, "The Contradictions of A. J. Heschel", p. 27.

***

La auténtica filosofía de la religión exige que la religión de la que se ocupa el filósofo cumpla con, al menos, el requisito de estar vinculada a la realidad. No puede conjuntarse de manera indistinta con el término de "religión" a la enorme proliferación de prácticas y rituales que se ostentan con tal nombre, es necesaria una tipología de las prácticas religiosas en virtud de algunas de sus características. De acuerdo con Heschel, para comprender el origen de la filosofía de la religión es necesario desnudar dos formas del pensamiento y de relación con el mundo, reconociendo que la religiosidad admite y se constituye de un sentido orientado a la acción y al cambio social. La filosofía de la religión no tiene como tarea la reducción de esta última a un conjunto de explicaciones o categorías, sino el desvelamiento de la pequeñez humana para la comprensión de lo transpersonal. Si bien la religión se vincula a la tradición, ésta no debe someterla, tal como tampoco logran reducirla las aproximaciones intelectuales que eluden su compenetración o su vivencia íntima. La filosofía de la religión de Heschel aporta, mediante sus atributos, una oportunidad para mantener activa la pregunta que fecunda el sentido de la espiritualidad atemporal. Conviene a la filosofía juzgar las carencias en los sistemas existentes, así como reconocer sus propios límites.

7. MISTERIO Y ASOMBRO

La filosofía de la religión es un baluarte insustituible para comprender de mejor manera el límite humano en torno al tema de lo absoluto. En la frontera en la que nos sitúa el ejercicio racional no resta más que la capacidad de asombro. En la mística de Heschel, creer no es lo mismo que asombrarse. El asombro supone una aceptación de la imposibilidad de controlar lo que nos asombra, existe una reverencia, un afianzamiento de la humildad. Creer es más sencillo, porque supone no haber recorrido ninguna senda de búsqueda ni de investigación personal, consiste en mantenerse en la infancia y tomar por sentado lo que alguien de mayor autoridad o supuesta sapiencia nos remita como creíble. En ese sentido, "lo que nos falta no es voluntad de creer, sino voluntad de asombro".[1] El asombro no representa una actitud adolescente, sino que está sujeto al conocimiento. No hay asombro sin conciencia del límite y éste no es posible si sólo se eligió creer.

El asombro implica el reconocimiento de los puntos disociables entre el mundo y la mente, al punto que se acepta la línea divisoria entre la cognición y lo incognoscible. La apertura al sentido de lo transpersonal constituye una veta del asombro, lo faculta y produce. Heschel reconoce que "tal como el descubrimiento de la compatibilidad de la realidad con la mente humana es la raíz de la ciencia, así también el descubrimiento de la incompatibilidad del mundo con la mente humana es la raíz de la intuición artística y religiosa".[2] Si bien la duda es un

[1] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 37.

[2] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 131.

elemento fundamental de la práctica religiosa, el asombro es la asunción de una experiencia en la que la duda es sublimada, es decir, pasa a un segundo término: ya no hay duda que remita a la necesidad de una explicación porque sólo cabe el asombro. Aristóteles ya había enunciado la importancia del asombro para el nacimiento de la actitud filosófica, con Heschel ese asombro se vuelve también reverencia ante aquello que lo genera.

La pérdida del sentido de asombro es un obstáculo para la compenetración con lo sublime. La trivialidad, la pereza, la ignorancia y la insensatez se coluden para excluir la capacidad de asombro. No hay mayor ceguera que la provista por la superficialidad. Desde hace más de cuarenta años Heschel exclamó: "Me estremezco al pensar en una generación desprovista de sentido de asombro y misterio, desprovista de sentido de insuficiencia y turbación".[3] En la carencia de asombro, ningún sentido es suficiente, toda búsqueda es parcial. El mundo y la realidad se observan como cosas fragmentadas cuando no hay una lógica de fondo que permita la conciencia de la conexión de las cosas entre sí y la aceptación de que "todos compartimos un misterio: el misterio de ser".[4] Con la emergente sapiencia de que las cosas se encuentran vinculadas entre sí surge la noción de que "hay un sentido más allá del misterio"[5] y que ningún acontecimiento o existencia es aislada o inconexa.

La interconexión de lo existente implica que "lo natural y lo sobrenatural no son dos esferas diferentes, separadas la una de la otra como el cielo de la tierra",[6] sino que ambos mundos convergen entre sí constituyendo uno solo. De tal modo, "la posibilidad de interacción entre las cosas depende de una unidad que las penetra a todas",[7] dando paso a la noción de un misterio inaccesible, pero tan real como nosotros mismos. El asombro requiere de la habilidad de concebir el misterio y de

[3] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 154.

[4] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 104.

[5] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 345.

[6] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 123.

[7] *Ibid.*, p. 103.

distinguirlo implícito en lo aparentemente trivial. De hecho, "el misterio no sólo está más allá y fuera de nosotros. Estamos insertos en él".[8] El misterio no se aprende, se experimenta. No hay libro que lo explique, sólo textos que lo advierten y señalan. El misterio de ser, de pertenecer al reino de la existencia, de poseer una conciencia que lo asimile o de distinguirse del resto de las cosas constituye un conglomerado de nociones que dan paso al asombro.

Sólo podemos asombrarnos ante lo que reconocemos de mayor magnitud que nosotros, pero eso no sucede si nuestra atención se centra en una supuesta autonomía. En referencia al *Eclesiastés*, Heschel asevera que "no sólo dice que los sabios del mundo no son lo bastante sabios, sino algo mucho más radical. Lo que *es*, es más de lo que vemos; lo que *es* está 'lejos y profundo, sumamente profundo'. *Ser es misterioso*".[9] Esto explica que nuestra búsqueda más íntima y profunda conduce a un abismo, pero éste también es motivo de asombro. "Cuanto más hondo buscamos, más cerca llegamos de saber que no sabemos";[10] en ese contexto, la conciencia de la ignorancia representa un alarde de sabiduría.

El arte está asociado a la vivencia del asombro. En el momento solitario en el que un creador de arte se contagia del espíritu creador que está esparcido en el viento, se toma a sí mismo como pauta de la creación que recreará. La creación es hija del creador, pero no es el creador mismo, representa una estela de convergencias que escapan a la conciencia racional del artista mientras elabora su "trabajo". Ninguno que haya sido realmente creativo podrá desestimar la condición particular de su estado en el momento de crear. Por ello, "todo pensar creativo comienza en la conciencia de que el misterio con el que nos enfrentamos es incomparablemente más profundo de lo que conocemos".[11] En el arte se configura lo que es incomunicable por medios convencionales. La creación artística es manifestación del asombro, es la emergencia de

[8] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 72.

[9] *Ibid.*, p. 69.

[10] *Ibid.*, p. 73.

[11] *Ibid.*, p. 146.

una noción que no pudo subyugarse al vaivén de la vida del artista. La obra nace huérfana porque quien la crea debe desentenderse de ella a fin de continuar su senda creativa.

El misterio no es algo con lo que uno deba toparse tras un largo viaje o hacia lo que uno debe dirigirse siguiendo un mapa particular. El misterio no es algo que deba buscarse, sólo ser es ya un misterio, uno que no puede explicarse porque la existencia misma de quien ofrece la explicación reitera el misterio que debía dilucidarse. El asombro ante la existencia está por encima de la simple creencia de que hemos sido creados por una voluntad divina. El asombro no tiene necesidad de explicación, no prostituye el ímpetu del éxtasis con la obsesión de controlar lo que nos asombra. En ese sentido, "no nos encontramos con el misterio sólo en el clímax del pensamiento o en la observación de hechos singulares, extraordinarios, sino en el hecho asombroso de que *haya*, en general, hechos: el ser, el universo, el despliegue del tiempo. […] Podemos seguir desconociendo el misterio, pero no podemos negarlo ni eludirlo".[12] Ahora mismo, mientras usted lee, es perceptible el misterio. ¿Por qué ahora? ¿Por qué aquí? ¿En razón de que motivo la existencia se produjo y a partir de qué causalidad el texto se convirtió en presencia ante su vista e intelección?

La respuesta que esboza Heschel es que una parte del misterio se explica en la conjunción de todo lo existente en Dios. Si bien explicaremos tal postura, ésta no tendría que diluir nuestro arrojo y valentía para elaborar nuevas conjeturas ante el misterio. De acuerdo con el místico judío, "no sólo el hombre, sino aun las cosas inanimadas están en relación con el Creador".[13] Por ende, el misterio no resulta ocasional o esporádico, se mantiene a cada respiro en función de que la respiración misma es un misterio. Es evidente que podemos explicar el hecho de nuestra respiración y la causa por la cual la necesitamos; pero eso no agota los motivos por los que tendría que ser cada uno, en lo particular, el viviente que respira.

[12] *Ibid.*, p. 74.

[13] *Ibid.*, p. 95.

Para referir la condición del misterio inescrutable que se mantiene presente en cada instante podemos utilizar el término de *inefable*. En tal tenor, "aquellos para quienes la percepción de lo inefable es un estado espiritual constante saben que el misterio no es una excepción sino un aire que envuelve todo lo que es, un marco espiritual de la realidad; no algo separado y distinto, sino una *dimensión* de toda existencia".[14] Siguiendo ese orden de ideas es poco lo que escapa del misterio, éste es el estado de las cosas. Podría pensarse que lo que ya hemos explicado del mundo y de la realidad escapa del ámbito del misterio, pero aún en tales casos el misterio se mantiene en función de que no todo está explicado. Las preguntas persisten a pesar de las explicaciones. Podemos saber que existe el Sol *cerca* de la Tierra, pero no hemos comprendido, más allá de explicarlo a partir del azar, si existe algún sentido por el que esto es así ahora. Podemos explicar el horario, pero no comprendemos totalmente lo que significa el tiempo. Sabemos que existen personas rodeando nuestra existencia, pero no podemos enunciar con certeza la esencia de lo que son. De manera religiosa pueden explicarse muchas cosas refiriendo con solemnidad que así ha sido la voluntad de Dios, pero no captamos el motivo por el que Dios exista, si es que es así, o la causa por la cual su voluntad deba ser importante o causal de lo que acontece en el mundo y el cosmos. Ciertamente, "Dios es un misterio, pero el misterio no es Dios",[15] el misterio engloba todo lo que existe y no sólo a una noción, a un ser o a la nada.

Muchos han caído en la trampa de excluir la reflexión sobre lo inefable. No han permitido que el misterio se asiente en sus conciencias. No es inútil intuir lo inefable por pensar que no podremos concluir algo preciso u ofrecer una explicación sensata; "lo inefable […] no es sinónimo de ausencia de significado sino significado oculto",[16] motivo por el cual contemplar lo inefable es reconocer el misterio. Si lo inefable no nos permite dar explicaciones, al menos avanzamos en el sentido de

[14] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 64.

[15] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 86.

[16] *Ibid.*, p. 132.

no confiar con miopía en el resto de explicaciones existentes. En otras palabras: *a)* el misterio es inefable; *b)* el misterio contiene lo existente; *c)* lo existente es inefable; *d)* la conciencia de lo inefable no nos permite elucubrar explicaciones concretas, absolutas y terminadas; *e)* reconocer lo inefable conlleva la admisión de la precariedad de toda explicación, incluso las dadas sobre lo que en apariencia no es inefable. Visto desde tal enfoque, "la esencia de la intuición no radica en la captación de lo descriptible sino en la percepción de lo inefable".[17] Al percibir lo inefable, nos conducimos a una óptica transpersonal en la que lo dado y explicado ya no es suficiente. Esto abre la puerta a la conciencia del vacío, pero en tal circunstancia ya no hay sensación de insatisfacción, sino la erudición que mantiene latente el asombro.

El contacto con lo inefable no responde a una elaboración ficticia, sino al alejamiento de toda ficción explicativa e intelectualista. "No creamos lo inefable, lo encontramos",[18] pero el encuentro con lo inefable requiere de las condiciones personales oportunas. Lo inefable no está reservado sólo para algunos, ni se trata de una elección de unos pocos bienaventurados, no se encuentra al alcance, sino que nos constituye ineludiblemente: el hombre mismo es parte del misterio. A su vez, "no nos percatamos de lo inefable por caminos indirectos, por analogía o por inferencia […], lo sentimos como algo que nos es dado en forma inmediata, a través de una intuición inacabable e intransferible, lógica y psicológicamente previa al juicio o a la asimilación de lo percibido en categorías mentales".[19] Mucho saber, visto desde la lógica de la obstaculización, representa un muro ante el contacto con lo inefable, sobre todo si la búsqueda del saber se mantiene en la intención de expurgar toda inefabilidad. La pretensión de explicar rotundamente el mundo constituye un sabotaje para la comprensión del misterio.

[17] *Ibid.*, p. 243.

[18] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 20.

[19] *Ibid.*, p. 19.

Cuando Heschel advierte que "en momentos de intuición lo inefable es una metáfora de una lengua materna olvidada",[20] parece referir al origen más excelso de nuestro ser, una especie de pesebre contenedor del cual brotó todo lo que es. No obstante, lo inefable, si bien no es explicable, constituye la causa de toda explicación, en cuanto que es el motor de la búsqueda. La pretensión humana por conocer y explicar las cosas tiene su causa en la conciencia del misterio; a pesar de lo inefable de éste, persiste una conexión con la intuición translingüística de lo transpersonal. En palabras de Heschel, "sin el concepto de lo *inefable* sería imposible explicar la diversidad de intentos realizados por el hombre para expresar o describir la realidad; la diversidad de filosofías, visiones poéticas o representaciones artísticas, la conciencia que poseemos de hallarnos todavía en los comienzos de nuestro intento de decir lo que vemos a nuestro alrededor".[21] Es mucho lo que queda por conocer, de modo que en vez de centralizarse en buscar conocimientos nuevos resulta conveniente adquirir la conciencia de lo inapropiado de algunas de nuestras explicaciones del mundo.

Lo inefable sustrae la opción de ser explicado, pero "si bien lo inefable es un término de negación indicativo de una limitación expresiva, su contenido es intensamente afirmativo y denota una alusión a algo significativo para lo cual carecemos de medio de expresión".[22] El humano vive en condición de insuficiencia, no es capaz de controlar el misterio en el que él mismo se encuentra. Cualquier explicación, toda definición y representación han sido permeadas por el filtro de la subjetividad condicionante. Aun así, corresponde mantener el asombro, no por diversión o pasatiempo, sino como consecuencia de la conexión con la propia capacidad de observar. Asimismo, la observación juiciosa, o la tendiente al prejuicio, son estorbos en la noción del misterio; más conveniente resulta perder el juicio o extraviarlo mientras la contemplación opera.

[20] *Ibid.*, p. 75.

[21] *Ibid.*, p. 21.

[22] *Ibid.*, p. 22.

El asombro es personal y es vivido únicamente de forma individual. "Planteada una pregunta en el campo de la ciencia, un solo hombre puede responder por todos los hombres. En el campo de la religión, cada alma individual ha de enfrentarse con la pregunta y responderla";[23] no hay opción de responder con la boca del otro, ni de esbozar la solución a través de una lengua ajena o de una erudición aguda que no sea de nuestra pertenencia. No hay gurúes que nos den gratuitamente la respuesta; al contrario, sus soluciones y recetas son un estorbo para el encuentro con el misterio. Lo que cada individuo puede hacer por otro se reduce a mostrar el propio camino de indagación, favoreciendo con ello a la elección que cada cual realice para encaminarse a su trayecto individual.

El testimonio posible es mostrar el asombro, no tanto expresar con jactancia una pretenciosa explicación total. Para Heschel, "a diferencia del sabio, el hombre piadoso siente que él no es dueño autónomo, sino más bien un intermediario que administra su propia vida en nombre de Dios".[24] Incluso al asombrarnos no somos los protagonistas del asombro mismo, porque "nuestro asombro radical responde al misterio, más no lo produce".[25] Nos es dado el misterio y nos corresponde ofrecer la respuesta del asombro que se produce cuando hemos logrado silenciar la ficción de nuestra supremacía.

Por más elaboradas que sean las sentencias de un autor místico, de sus líneas tendría que desprenderse el asombro. Según lo enunciado por Erlewine, "el privilegio del asombro y el asombro frente a la razón puede verse a través de muchos aspectos de la obra de Heschel".[26] Éste afirmó de sí: "Lo que me mantiene con vida, es mi capacidad de sorprenderme".[27] La sorpresa es un regalo, nos permite adentrarnos en territorios desconocidos y respirar aire nuevo. Si bien Heschel tenía una concepción de Dios, la cual respondía a ciertos andamiajes del pue-

[23] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 197.

[24] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 282.

[25] *Ibid.*, p. 20.

[26] Erlewine, "The legacy of Abraham Joshua Heschel", p. 12.

[27] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 342.

blo judío, su óptica de lo transpersonal le permitía comprender que el misterio se mantiene en cada palpitación. Visto así, ninguna religión tendría que adjudicarse la jurisdicción del misterio, la burocracia de lo inefable o la posesión del asombro. La religión conduce a un modo de actuar frente al misterio, en función de una serie de ritos y estimaciones; pero la espiritualidad o, mejor, la elección por disponerse a la contemplación de lo transpersonal, no opera en razón de filiaciones o pertenencias, es propia de nuestra sensibilidad ante lo inefable.

En uno de sus textos,[28] Heschel expuso la particular concepción de la realidad presente en los libros sagrados de su fe. Lo importante no es el seguimiento de una pauta concreta en vez de otra, sino la conciencia de lo inefable en nuestras vidas, para lo cual pueden ser útiles los caminos colectivos o los personales, siempre y cuando en estos últimos no se extravíe la lealtad social. Ante el misterio de lo inefable, el rabino señaló una actitud propiciatoria que llamó temor reverente. De tal actitud ante el misterio deriva una mayor disposición a la apertura y una plena voluntad hacia su conocimiento. En ese tenor, "el principio del temor reverente es el asombro, y el principio de la sabiduría es el temor reverente".[29] De esto se desprende una actitud fundamental de todo indagador, sin importar si es religioso o no: la disciplina.

La estricta consolidación del talento requiere de un seguimiento pormenorizado de las actividades de cada día. El desperdicio del tiempo se vuelve una ofensa a la vida, un menosprecio del misterio frente a nuestros ojos. Heschel recalca la necesidad de la congruencia y admite en primera persona: "Desde niño me enseñaron a vivir la vida, o a esforzarme a vivir la vida, de una manera compatible con el misterio y el milagro de la existencia humana".[30] Nuestro compromiso con el misterio de lo inefable no se expresa de manera irresponsable, sino a partir de las evidencias implícitas en las conductas de cada día, en cada vínculo personal y en cada palabra expresada o escrita. Aun con el pun-

[28] Heschel, "The Biblical View of Reality".

[29] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 95.

[30] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 341.

tual cumplimiento de las diligencias elegidas, "somos las herramientas, no los artesanos",[31] a pesar de que eso sea un tremendo golpe a nuestra ilusión de omnipotencia.

El temor reverente no es una facultad común, se trata de un logro que es consecuente a una disposición anímica y racional. El embelesamiento estético podría apartarnos del misterio presente en la belleza. Si "la hermosura de la naturaleza puede convertirse en una amenaza para nuestra comprensión espiritual",[32] conviene advertir las preguntas que están escondidas en la belleza, su misterio detrás del gusto por lo visto. El embelesamiento produce atracción, el asombro reverencia. Cuando Heschel alude al *Irat shamaim* [temor reverente de Dios], admite que éste es anterior a la fe y que "está *en la raíz de la fe*".[33] Visto de tal modo, no hay fe sin temor reverente.

La cuestión del temor podría ser entendida de manera incorrecta, así que conviene distinguir varias expresiones temerosas asociadas a la religión. Desde su cosmovisión, Heschel ofrece las consideraciones siguientes:

> Está el hombre que teme al Señor por miedo de ser castigado en su cuerpo, en su familia o en sus bienes. Otro hombre teme al Señor por miedo de ser castigado en la otra vida. Ambos tipos son considerados inferiores en la tradición judía. […] El temor reverente […] es el sentimiento de humildad y maravillado asombro inspirado por lo sublime o experimentado en presencia del misterio. […] A diferencia del miedo, el temor reverente no nos lleva a alejarnos del objeto que lo inspira, sino que por el contrario nos acerca a él.[34]

Por tanto, el temor reverente, a diferencia del simple temor, no nos incita a resguardarnos ni a buscar protección; por el contrario, el temor

[31] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 202.

[32] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 112.

[33] *Ibid.*, p. 99.

[34] *Idem*.

reverente se asocia a la precaución ante la insuficiencia personal frente a lo absoluto e inefable, de modo que debemos disponernos a la contemplación operante, a la devoción mediante la acción y cualificación. "El temor reverente es [...] *la intuición de un significado que está más allá del misterio*",[35] por lo que se vuelve imperante una sensibilidad que nos permita descubrir lo inefable en lo cotidiano. Del mismo modo que uno no teme al vacío cuando se entiende que de él puede desprenderse un nuevo significado o un sentido propicio, no cabe oscurecer la visión ante la presentación de la inefable nada o de la deidad absoluta. En otro de sus textos,[36] Heschel alude la importancia de la reverencia ante el misterio. En la consideración de que "la fe es precedida por el temor reverente, por actos de maravillado asombro ante cosas que aprehendemos mas no podemos comprender",[37] conviene descubrir la implicación de la religión con la filosofía y la ciencia, según son entendidas por Heschel.

El temor reverente no apunta a una constante actitud de solemnidad, sino que se involucra con una cierta festividad, sobre todo en razón de persistir en la conciencia de la constante realización del misterio. En la vivencia de la reverencia, "la celebración es un estado activo, un acto de expresar veneración o sensibilidad".[38] No obstante, debe señalarse la insuficiencia de la reverencia para la vida espiritual. Si bien "la reverencia como tal es propia del hombre en todas las civilizaciones",[39] esto no sustenta la esencia de la reverencia ni conduce a la *relación* con lo reverenciado. Por ello, así como en el budismo se contacta con la necesidad de meditar en la medida en que más se medita, "cuanto más profundamente reverenciamos, tanto mejor advertimos que la mera reverencia es insuficiente".[40] Por tanto, más allá del temor reverente se encuentra el pavor. Este último es "el sentimiento de asombro y de humildad inspi-

[35] *Ibid.*, p. 134.

[36] Heschel, "The Mystical Element in Judaism".

[37] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 196.

[38] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 203.

[39] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 25.

[40] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 451.

rado por lo sublime o experimentado en presencia del misterio".[41] No debe confundirse con un pavor que paraliza a la persona, puesto que se trata de uno que la orienta a la acción y a la disciplina. El pavor del que hablamos también conlleva al compromiso por el aprovechamiento del tiempo, pues se logra conciencia de las consecuencias de la indiferencia.

El camino intelectual es la premisa inicial y constante, pero no la respuesta plena. Desde la óptica de Heschel, la vida intelectual tendría que combinarse con el pavor y la reverencia. "Este mundo es en sí tan fantásticamente misterioso, tan desafiantemente maravilloso, que el no darme cuenta de que hay más de lo que veo, de que hay infinitamente más de lo que pueda expresar, o inclusive concebir, no es más que ser intelectualmente subdesarrollado".[42] Conocer en el desconocimiento constituye una proeza de otra índole, de mayor sofisticación y alcance, que cambia la vida sustancialmente, no sólo ofreciendo un modo de comprensión teórica sobre ella, sino pautando el camino para una novedosa manera de estructurarla. El enfoque hescheliano apunta a que "hay un solo camino que lleva a la sabiduría: el pavor".[43] Evidentemente se refiere a un tipo de sabiduría mística.

En la combinación del pavor con la reverencia se ha dado cauce confiable al asombro derivado del misterio. En tal puente, "tenemos una *certeza* sin conocimiento: es real sin ser expresable",[44] lo cual es posible porque "pese a ser incognoscible, lo inefable es concebible".[45] Esto opera en el ámbito de un razonamiento en el que la razón no se deposita en el terreno mundano. No se trata de que desde el Cielo provengan las respuestas, sino que desde la Tierra se comprende que ninguna respuesta es absoluta y definitiva. El pavor de extraviarse, de volverse superfluo, de esconderse o de no responder es lo que orilla a la respuesta. En la óptica hescheliana es necesaria la asunción de lo transpersonal;

[41] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 29.

[42] *Ibid.*, pp. 350-351.

[43] *Ibid.*, p. 30.

[44] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 22.

[45] *Ibid.*, p. 32.

no obstante, aun sin partir de un parámetro teísta, cualquier no creyente puede responder a algún tipo de compromiso del cual pueda tener pavor de desprenderse.

En proporción al compromiso y a la disposición por la búsqueda mediada por el pavor y la reverencia, "la intuición última es el resultado de *momentos* en los que nos sentimos estremecidos más allá de las palabras, instantes de asombro, temor reverente, alabanza, temblor y estupor radical; […] momentos de *conocimiento a través del desconocimiento*".[46] Conocer en función del desconocimiento no debe equivalerse a dar prioridad a la ignorancia o contentarse con no saber, lo cual es más propio de la insensatez que de la mística. Conocer en el desconocimiento incluye, al menos, el conocimiento de nuestro desconocimiento y la apertura a una noción distinta.

Comprender sin palabras, notar la luz en la oscuridad o asumir el ser en la nada podrían resultar cuestiones absurdas para quien el temor y la reverencia implícita resultan experiencias inconcebibles. En el desierto se encuentra el líquido más refrescante. Así, "lo que nosotros pensamos que se debe a un desorden mental puede ser causado por un orden espiritual superior".[47] Lo último debe ser tomado con cautela: lejos de desacreditar la auténtica patología de los enfermos mentales, se advierte el trastorno (o diferencia de la normalidad) en la concepción que aporta el místico. En tal coyuntura, no hay problema en aceptar que "Dios es el significado, más allá del absurdo".[48] Sin mantenernos en una actitud indiferente al mundo por permanecer contenidos en la contemplación de lo absoluto, la mística nos invita a la reiteración de lo absoluto en la simpleza de lo cotidiano, haciendo extraordinario lo ordinario.

En la adopción del misterio y en conciencia de su inefabilidad se procede a una asunción responsable y pacífica de la muerte. Fallecer es el ofrecimiento rotundo que aguarda detrás del temor reverente. En una dimensión tan distintiva se absorbe la noción de que, a diferencia

[46] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 170.

[47] Heschel, *Los profetas*, vol. 3, p. 188.

[48] Heschel, "Conversación con Heschel", p. 39.

de la aspiración que busca poseer, "la perfección es renunciar".[49] Para Heschel, el sentido de la muerte consiste en "la ofrenda de uno mismo a lo divino".[50] Si la existencia fue una gratuidad dirigida a un individuo particular, éste responde con la muerte. De tal modo, "para el hombre piadoso, morir es un privilegio",[51] porque, a diferencia de lo que nunca existió, al menos puede sustraerse por haber sido alguna vez posesión de la existencia. El misterio último no se agota con la terminación de la vida, sino que se mantiene perpetuo a través de la muerte y en lo que continúa, viene o se refrenda a través de ella.

***

La existencia del misterio permite la distinción entre creer y asombrarse. Uno cree lo que le dicen, pero se asombra ante lo que palpa. Del asombro surge la conciencia de lo inefable y la noción de la incompatibilidad entre el mundo y la mente. Nuestra intelección se consuma cuando resulta notable la vinculación de las cosas entre sí, abriendo la puerta a la intuición del misterio inaccesible en el cual estamos incluidos por el hecho de ser. Lo inefable produce el asombro personal y nos conduce a distintas actitudes ante el misterio. Una de ellas es el temor reverente, el cual se centra no en el miedo a lo visto, sino en el compromiso a ser parte cualificada del compromiso del humano ante lo transpersonal. La reverencia es insuficiente si no conduce a la veta (aparentemente absurda) desde la cual es posible conocer a partir del desconocimiento o de la ruptura con las explicaciones fortuitas o comunes. En la conciencia de la interconexión de lo existente se asume con gallardía un valor para la muerte, la cual termina por unir al hombre con el misterio definitivo de su propia sustracción y *vaciamiento* en lo absoluto.

[49] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 298.

[50] *Idem*.

[51] *Idem*.

IV
Dios

8. SOBRE DIOS

El misterio y lo inefable nos conducen a la gran pregunta sobre Dios. Mejor aún, nos orillan a la encrucijada ante lo absoluto, experiencia que ha sido compartida por millones de personas alrededor del mundo y a través de la historia de la humanidad. Ante semejante circunstancia, Heschel no tiene duda en reconocer que no hay modo de corroborar a Dios. En concreto, "se puede dudar de la revelación o afirmarla; lo que no se puede es negarla o demostrarla".[1] No obstante, para el rabino existe una opción definitiva: "Si Dios está vivo, la Biblia es Su voz".[2] Es preciso contextualizar esta idea y compararla con otra advertencia heschelina: "Dios es infinitamente más sublime de lo que los profetas fueron capaces de comprender, y la sabiduría divina es más profunda de lo que la Torá contiene en su forma presente".[3] La aparente contradicción podría referirse de manera más concreta: ¿de qué manera la Biblia es la Voz de Dios si, al mismo tiempo, lo que han dicho los profetas no logra expresarlo? De acuerdo con Heschel, la Biblia habla de Dios y es su Voz proyectada a la comprensión humana, la cual no podría ser capaz de asimilar fidedignamente lo que es Dios; siendo así, la Biblia es la Voz de Dios al hombre, pero no engloba ni agota lo que es Dios.

Es inevitable la discusión, en ocasiones sana y en otras no tanto, al respecto de cuál es el libro sagrado en el que Dios manifiesta su Voz,

[1] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 298.

[2] *Ibid.*, p. 314.

[3] *Ibid.*, p. 335.

dando por sentado de que hay un Dios que tiene Voz y que nos la quiere compartir. A pesar de que es un lugar común proponer que tal Voz se encuentra presente en cada uno de los textos de las diferentes religiones, lo cual parece más una estrategia de conciliación que una conclusión teológica, es preciso comprender el mensaje que se desprende de cada una de los textos y la influencia que produce en el espectro cultural y personal de los seguidores en cuestión. A pesar de que cada creyente de las religiones monoteístas asume que la revelación está presente en el libro de su elección (y predilección), conviene una porción de mesura en la cual se asuma que Dios no puede ser reducido (si acaso es) a lo que pueda decirse de Él. Esa es la posición de Heschel, con la cual no echa por tierra ni contradice su afirmación respecto a la Biblia; al mismo tiempo, el rabino evade el fundamentalismo y escapa de la opción fanática con estas palabras: "De esto estoy seguro: Su esencia [de Dios] es diferente de todo lo que soy capaz de saber o decir. Él no es sólo superior, Él es incomparable".[4]

Si bien Dios es más de lo que se dice de Él, Heschel no elude proponer algunas vetas para la comprensión de lo divino, de acuerdo a lo que fue su propia vivencia espiritual. En primer lugar, manifiesta que "Dios es el sentido que está más allá de lo absurdo. Vaya adonde vaya, tropiezo con lo absurdo".[5] Visto así, aun en la incongruencia humana y la discordancia entre las conductas de los hombres y sus aspiraciones, a pesar del exilio de la razón o de la supresión injusta de los derechos humanos, Dios sigue presente en la absurdidad, en el caos y en la maleza del sinsabor de cada existencia que respira el maloliente hedor de la violencia y la estulticia.

Asimismo, Heschel señala que "Dios es uno; sólo Él es real".[6] De tal modo, reconoce que Él es todo en todas partes. Recurriendo a su diligencia filosófica, el teólogo se defendió de las críticas sobre su panteísmo aludiendo que "Uno en un sentido metafísico significa integridad,

[4] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 117.

[5] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 362.

[6] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 118.

indivisibilidad. Dios no está en parte acá y en parte allá; está todo acá y todo allá".[7] Sin embargo, si bien Dios está en todas partes *no es* como las cosas son; por ello, la idea de que el hombre es como Dios no resulta admisible en su pensamiento; antes de tal conclusión justificó que "Dios nunca es humano, y el hombre nunca es divino".[8] En la primera sentencia se descalifica tenuemente la posibilidad de la Trinidad católica, en la cual se proyecta la llegada de Dios al mundo hecho hombre. Nuevamente existe una controversia: ¿de qué modo Dios es Uno y es todo si no puede decirse que es igual a lo que no es Él? En la idea de Heschel, "Uno significa único, sin par",[9] pero al mismo tiempo, en función de que no es indivisible, no puede existir a la manera de fracciones de sí. Por el contrario, Dios no es las cosas, pero las cosas lo contienen al ser provenientes de la Fuente (sin serla).

De lo anterior se desprende una tercera noción: Dios es la Fuente. La concepción hescheliana de la divinidad incluye la referencia a su esencia dinamizadora de lo existente, a su calidad de Origen. Tal idea guarda cierta semejanza a la expuesta por Aristóteles al mencionar la cualidad de Motor en el Ser inmóvil. Cabe apuntar con claridad que la distinción entre el enfoque del nacido en Estagira y el proveniente de Varsovia consiste en que el segundo observó a Dios como una Fuente que no es inmóvil, si bien sí produce la atracción amorosa de los seres hacia Él. En tal óptica, Heschel proclama que "Dios es el centro al cual tienden todas las fuerzas. Él es la fuente, y nosotros somos el fluir de Su fuerza, el flujo y reflujo de Sus mareas".[10] Ser el flujo de la Fuente metaforiza la idea de ser un impulso ejercido por el Motor a partir de su atracción. A pesar de la notable similitud existe una diferencia persistente: el Dios que contempla Heschel provoca que el hombre vaya hacia afuera de Dios, es decir, lo promueve como hacedor; en cambio, la atracción del Motor Inmóvil aristotélico conduce al hombre (y a las

[7] *Ibid.*, p. 122.

[8] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, pp. 226-227.

[9] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 117.

[10] Heschel, *Los profetas*, vol. 3, p. 252.

cosas) a su regreso y reintegración con el Motor. A pesar de las diferencias, y de los más de dos mil años de distancia entre una y otra teodicea, la lejanía entre ambas no resulta tan polar, a no ser por la expresión hescheliana del *pathos* divino.

En la esencia de la noción hescheliana existen algunas características notables enunciadas en relación a Dios. Una de ellas es que Él se encuentra más allá de la realidad. En su cualidad de ser Uno, Dios no puede estar preso en la esfera del mundo o en la dimensión humana, de modo que "la unidad no está dentro de la realidad, sino más allá de ella".[11] En la óptica transpersonal que acontece en la deidad, la aparente dicotomía se vuelve también unidad. De esto se explica que, "en la oscuridad, Dios se hace más claro y se siente más cercano".[12] El desvelo de Dios es posible en medida que no sea velado por lo dicho de Él. En franca sintonía con lo descrito, el yo de cada individuo no es el yo de Dios, porque Él no puede estar subordinado a una identidad. Así, Heschel asume que "lo que para mí es un 'yo' es, en primer lugar y esencialmente, un 'ello' para Dios";[13] de modo que el plano se mantiene distinto: el hombre no accede a Dios, sino que es Dios quien está en busca del hombre y se comunica ante él.

Dios está necesitado del encuentro con el hombre, es Él quien lo busca y espera su respuesta. En esto Heschel contraviene la postura recurrente que postula que es exclusiva responsabilidad del hombre ir a la persecución de Dios, merecerlo, encontrarlo o ganarse su iluminación. De acuerdo con el rabino polaco, "las teorías de la religión comienzan por definir la situación religiosa como la búsqueda de Dios por parte del hombre y sustentan el axioma de que Dios permanece silencioso y oculto, despreocupado de la búsqueda del hombre. […] La Biblia no sólo habla de la búsqueda de Dios por parte del hombre sino también de *la búsqueda del hombre por parte de Dios*".[14] La gracia ha sido ganada

[11] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 112.

[12] Heschel, *Los profetas*, vol. 2, p. 65.

[13] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, pp. 46-47.

[14] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 173.

sin nuestra voluntad, la evidencia de ello es la existencia; lo que cabe lograr es actuar con congruencia ante la gracia adquirida. La gracia se tiene, pero sólo la disciplina permite vivir conforme a ella.

La idea de un Dios que necesita al hombre no es del agrado de quienes perciben o idean un Dios alejado de la vicisitud humana, no contaminado por su ignominia y bajeza. En la óptica hescheliana, lo transpersonal admite la cercanía con lo humano, la promueve, la busca, la forja, la *desea*. La cuestión es aún más radical si se contempla la gallarda síntesis siguiente: "Toda la historia humana tal como se la describe en la Biblia puede resumirse en una sola frase: *Dios está en busca del hombre*".[15] De tal modo, Dios no envía a un Hijo a mediar por Él, Dios es Uno, no trino, por ello la búsqueda ha iniciado por Su cuenta y elección, es el hombre a quien corresponde responder al cortejo de Dios.

Es natural concebir que semejante relación entre Dios y el hombre encuentre sitio en una configuración vinculatoria que denota grandeza y cercanía, lo cual explica la concepción de Dios como Padre. Desmarcándose de la tradición filosófica occidental, sin volverse antifilosófico por ello, Heschel señala que "Dios no es el Desconocido; es el Padre, el Dios de Abraham; desde el fondo de los tiempos llega a nosotros la compasión y la guía".[16] Es evidente que la personificación de Dios como Padre, y no como Madre, merece una reflexión particular que podría ser fácilmente agrupada y signada dentro de los estudios socioculturales en torno a la religión, pero al menos en la reflexión hescheliana no conduce a una apropiación particularizada de un género, sino a una forma de evidenciar cualidades de protección, fortaleza y guía que son, de manera usual y con cierto sesgo, reconocidas en el padre.

El mensaje central que aporta Heschel al proclamar la paternidad de Dios es que ninguno está realmente excluido, lo cual trastoca y rompe la idea de la supuesta exclusividad filial y selectiva que ha provocado tanto rencor antisemítico. El mensaje de que todos somos Hijos de Dios no es exclusivo de Heschel, sino que es similar al que suele reiterarse

[15] *Ibid.*, p. 174.

[16] *Ibid.*, p. 211.

en el Nuevo Testamento en boca de Jesús, según lo refiere la tradición cristiana, tan fuertemente nutrida por la Biblia judía antecedente. No obstante, en relación al enfoque cristiano, la cuestión se complejiza si se observa que Jesús, al ser propuesto como Hijo de Dios, se incluye en la categoría de *hermano* del resto de los humanos, por lo que, en tan complejo orden de ideas, ya no podría ser Dios. En todo caso, "Dios significa: [que] nadie está solo jamás, [que] la esencia de lo temporal es eterno, [que] el momento es una imagen de eternidad en un mosaico infinito".[17]

Si Dios es Uno, y es Padre, entonces es un solo Padre, de modo que no hay sustitutos ni excluidos. Heschel realiza una clara distinción entre las nociones de Dios que son enunciadas desde la academia filosófica y las proclamadas desde la vena bíblica: "El Dios de los filósofos es toda indiferencia, demasiado sublime para poseer un corazón o para echar una mirada a nuestro mundo […], el Dios de los profetas es todo preocupación, demasiado misericordioso como para mantenerse alejado de Su creación. No sólo gobierna el mundo en la majestad de Su poderío, sino que se preocupa personalmente y hasta se conmueve por la conducta y el destino del hombre".[18] En este punto podría considerarse que Heschel comete una polarización que no es del todo correcta, puesto que parece señalar que no hay manera de que se integre la visión filosófica y la consideración de la profecía, integración de la cual fue exponente vitalicio. Una conjunción de ambas posibilidades, no sólo en relación a la veta bíblica, sino en vinculación con las perspectivas religiosas, es la filosofía transpersonal.

En la noción de Dios contenida en los textos de Heschel es clara la constante disposición divina de encontrarse con el hombre. A tal grado es la voluntad por el encuentro que "Dios creó una señal recordatoria, una imagen",[19] que es el hombre. Además de en cada hombre y mujer, el humano puede percibir una reminiscencia de Dios en el mundo y la

[17] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 109.

[18] *Ibid.*, p. 246.

[19] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 350.

historia, incluso en el tiempo mismo. El profeta es un aliado de Dios en cuanto que transmite un mensaje que favorece el encuentro, no es igual a Dios, pero, según la tradición, presta su voz para que la Voz sea aún más notable. En tal óptica, "la presencia de Dios en la historia, la manifestación de Su voluntad en los asuntos mundanos, son objeto del anhelo del profeta. Lo que ansía no es una experiencia mística en la noche, sino justicia histórica. La experiencia mística es la iluminación de un individuo; la justicia histórica es la iluminación de todos los hombres, [y es la] que hace posible que todos los habitantes del mundo aprendan la rectitud".[20] No podemos pasar por alto el rol fundamental que Heschel deposita en los profetas, lo cual motivó una de sus principales obras.

Otra idea persistente en la teología hescheliana consiste en que Dios se hace presente en el tiempo de formas diversas, en sintonía con la historia. Una consecuencia de ello es que "el hombre puede elevar su plegaria a Dios del mismo modo en todo lugar, pero Dios no le habla al hombre del mismo modo en todo tiempo".[21] De lo anterior se desprende que Dios está *atento* a lo que sucede con el hombre y que está *vivo*. En esto puede concordarse con Levenson cuando afirma que la intuición de un Dios viviente "continúa siendo tan relevante para la condición moderna –y una afrenta tan vital para la religión antropocéntrica– como lo era en los tiempos [en] que Heschel formuló dicho pensamiento por primera vez".[22]

El mundo no es distinto al hombre en cuanto a que es un recordatorio de Dios que comunica su grandeza. No obstante, "el mundo *no* es uno con Dios, y por ello Su poder no fluye sin impedimentos a través de todas las etapas del existir".[23] Esto nulifica la cruda aseveración de que los grandes desastres naturales son castigo de Dios o que están refiriendo su voluntad. Además, lo que el mundo manifiesta no agota, según Heschel, lo que Dios significa y de lo que es capaz. En todo caso,

[20] Heschel, *Los profetas*, vol. 2, pp. 35-36.

[21] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 167.

[22] Levenson, "The Contradictions of A. J. Heschel", p. 29.

[23] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 112.

"la exterioridad del mundo comunica algo de la grandeza intrínseca de Dios, grandeza radiante que se expresa sin palabras".[24] Podría discutirse sobre qué es lo que nos hace pensar que el mundo sea bello, toda vez que no hemos habitado en otro mundo como para poderlo comparar, pero no es esa la intención de este apartado.

Entre las mayores controversias provocadas por la teología hescheliana se encuentra su aseveración de la emocionalidad de Dios. Es evidente que en su comprensión de las cosas, el rabino advierte que de la condición viva de Dios se desprende su potencial afectación. Por ende, si "Dios está vivo y tiene necesidad de amor y culto",[25] se trata de un Ser en cuya existencia repercute y tiene consecuencia afectiva la respuesta del hombre. Que Dios sea afectado por el hombre o que mantenga con él una "relación apasionada",[26] lo hace aparecer, desde cierto enfoque, con menor autosuficiencia que los dioses paganos, los cuales no estaban expuestos a la intransigente respuesta humana, ni condicionaban su *bienestar* al ritmo de la sinrazón de cada hombre o mujer. No obstante, para Heschel, la necesidad de Dios es sinónimo de su amor y su grandeza y majestad; en sus palabras, "los dioses paganos tenían necesidades egoístas; el Dios de Israel sólo necesita la integridad del hombre".[27] El hecho de que la necesidad y emotividad constituyan una debilidad o sean, por el contario, la pauta que asemeja a Dios con el hombre, engrandeciendo a este último sin disminuir al primero, representa una veta de estudio digna de ser considerada.

En la particular comprensión de Heschel, "Dios no está apartado ni es indiferente a nuestras alegrías y a nuestras penas",[28] de lo cual se desprende que cada acto y pensamiento de todo hombre y mujer son sabidos por Él. Esto ha ocasionado perversas conclusiones de parte de algunos religiosos, presentando a Dios como una especie de pérfido vo-

[24] Heschel, *Dios en busca del hombre*, pp. 104-105.

[25] *Ibid.*, p. 359.

[26] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 246.

[27] *Ibid.*, p. 247.

[28] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 237.

yerista que está a la caza de los pecados para recriminar al individuo. Alejado de tan enferma perspectiva, en el entretejido hescheliano, la presencia de Dios en el mundo y su saber en torno a los actos no lo reviste de un carácter de juez, sino que evidencia su categoría de absoluta presencia. Visto así, "Dios no mora en los cielos. Dios habita, si así lo creemos, en todo corazón que esté dispuesto a dejarlo entrar".[29] En la cita es digna de escrutinio la expresión *si así lo creemos*, de la cual puede desprenderse la función condicionante de la elección del hombre. De no ser así, la idea de Dios presentada podría degenerar hasta convertirlo en una especie de acosador y constante perseguidor en búsqueda de amor.

Muy radical es la aseveración de un Dios afectado, pero lo es aún más la sola noción de un Dios infeliz. En la postura de Heschel, incluso Dios puede mostrar infelicidad y desasosiego, a razón de que "Él es muy infeliz cuando el hombre es infeliz. Pues está esa gran simpatía de Dios por el hombre".[30] Por otro lado, la alianza entre Dios y el hombre sólo es posible a partir de que existe un compromiso del segundo para permitir que el primero logre sus propios fines. Es obvio que de esto se produce una relación de mutua necesidad que bien podría asociarse a la dependencia. La mutua solicitud y expectativa es sintetizada del modo siguiente: "Dios tiene la necesidad del hombre para el logro de Sus fines, y la religión, tal como la entiende la tradición judía, es una manera de servir a esos fines, de los cuales nosotros tenemos necesidad".[31] En tal orden de conjeturas, el judío militante adquiere un sentido para su vida en la medida en que cumple con el proyecto de Dios y sublima la alianza entre ambos; esta manifestación no sólo es propia de un Padre con un hijo, sino que confirma una alianza, una asociación que trasciende a la vida del hombre particular y deviene en compromiso colectivo.

Del cumplimiento de la alianza, en derivación de la aceptación que el hombre realiza para fungir como *herramienta divina*, éste obtiene claridad para comprender en mayor medida el pensamiento de Dios. La

[29] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 254.

[30] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 362.

[31] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 243.

alianza, entonces, produce un intercambio y Dios comparte sus pensamientos. En torno a ello, Heschel señala que "los pensamientos de Dios son más elevados que los del hombre. No obstante, así como Él puede compartir los sufrimientos de sus criaturas, también éstas pueden compartir los pensamientos de Dios".[32] De tal manera, si bien todos pueden ser referidos como Hijos de Dios, son sólo algunos los que penetran en su pensamiento, lo cual acontece en forma proporcional al compromiso con la alianza pactada.

Es cierto que resultan radicales y significativas las aseveraciones de Heschel, pero eso es comprensible en un místico comprometido. Si bien sus conclusiones son oportunidad para la experiencia o la disposición a lo transpersonal, también constituyen un aliciente para el ejercicio filosófico, a partir de las preguntas vislumbradas en su enfoque teológico. Enunciaremos tres que podrían ser fundamentales: *a)* Si Dios es afectable, entonces existe potencia en Él, de modo que no es inmóvil; ¿cómo afirmar a un Dios que es Uno y perfecto si su mutabilidad lo dirige al cambio y a la afectación potencial?; *b)* si Dios depende del hombre para *su* felicidad, se implica que su poder es limitado y que está sujeto a la elección de un ser inferior a Él; ¿cómo encaja esto en la visión que le es adscrita como Omnipotente?; *c)* si Dios necesita al hombre para el logro de *sus* fines, entonces su plan está sostenido por la incertidumbre; de ser así, ¿cuántos hombres y mujeres comprometidos deben morir en el trayecto hacia la consumación del proyecto de Dios y de qué manera entender que semejante desarrollo de sucesos sea concebido como un *plan* amoroso?

La antropomorfización que Heschel realiza de Dios ha sido discutida, rechazada y aprobada por distintos interesados. Dos de ellos pretenden explicar la motivación profunda que tuvo el teólogo que nos ocupa; Kaplan señala que "Heschel no describe a Dios, tal como es, sino las reacciones humanas frente a Su presencia";[33] a su vez, la opinión de

[32] Heschel, *Los profetas*, vol. 1, p. 267.

[33] Kaplan, "Misticismo y desesperanza en el pensamiento religioso de A. J. Heschel", p. 30.

Chester enfatiza en que Heschel fue consciente del problema del antropomorfismo, pero como persona de profunda fe, necesitó mantener la inteligibilidad de algún tipo de lenguaje religioso y, por lo tanto, de la revelación bíblica.[34] Resulta de especial interés esta última opinión, justo por denotar la argumentación que en su momento estipuló Heschel para explicar la humanización de la Voz de Dios a través de la Biblia, aludiendo la intención de que fuese comprendida de mejor manera por el pueblo. Si seguimos a Heschel en la idea de que "la Biblia es la antropología de Dios",[35] entonces se justifica que todo debió ser filtrado para generar similitud con las peripecias y situaciones propias de lo humano. Además, en relación al patrimonio identitario del pueblo judío, señala: "Si la Torá no se hubiese cubierto con ropajes de este mundo, el mundo no podría soportarla".[36] Podría entonces detonarse una nueva opción reflexiva: ¿hasta qué punto es justificable la simplificación, atenuación o posible distorsión de un mensaje en razón de que sea entendido por la mayoría? ¿Dios habla y el hombre proclama su mensaje con su intercesión, o Dios calla y lo que nos corresponde es también el silencio ante su divino vacío?

***

No hay modo de demostrar a Dios, pero tampoco hay forma de eludir la encrucijada de su existencia y de su posible vinculación con la vida humana. A lo largo de la presencia del hombre en el mundo, muchas han sido las nociones de Dios; no obstante, cabe considerar que la Deidad es más de lo que se logre decir sobre Ella y que ninguna palabra la describe con totalidad. Para Heschel, Dios es el sentido, es Uno y es la Fuente, lo cual no evita que se encuentre más allá de la realidad. A pesar de su diferencia con el hombre, se mantiene la consideración de que éste porta una imagen de Él; así, Dios está en busca del hombre y está dis-

[34] *Cfr*. Chester, *Divine pathos and human being*, p. 221.

[35] Heschel, *Dios en busca del hombre*, pp. 527-528.

[36] *Ibid*., pp. 342-343.

puesto a hablarle y salir a su encuentro mediante las maravillas del mundo y a través de un mensaje diferente que concuerda con cada tiempo e historia. A pesar de las críticas, Heschel nunca dudó en señalar que Dios está vivo y necesitado de amor, motivo por el cual se apasiona con el hombre, quien además es pieza fundamental en el logro de los fines divinos. En retribución, Dios comparte sus pensamientos con quienes se disponen a su encuentro y al compromiso. La antropomorfización que Heschel hace de Dios constituye una oportunidad de reflexión y, a la vez, invita a la disposición vivencial, a la respuesta radical, al desvelamiento de la indisposición o al descubrimiento de la sombra del candelabro. De nuevo, la opción está en manos de cada hombre y mujer.

9. APROXIMACIONES A DIOS

La realidad de lo divino no estaba en duda para Heschel. Lo que puede tener variaciones es la forma en que nos relacionamos con Él-Eso. De manera precisa, de acuerdo al rabino polaco, no puede hablarse de Dios como un Eso, pues su existencia no es lejana, sino cercana; a pesar de no ser humano no es algo ajeno a lo humano. La visión hescheliana es radical en torno al tema de Dios, al punto de que es todo o es nada en la vida de las personas. Heschel reconocía que la inexistencia de Dios eliminaba toda posibilidad de sentido y valor a la vida. Por otro lado, incluso la religión sería una ficción si Dios no recibe la atención debida. En sus términos, "Dios no tiene ninguna importancia a menos que tenga una importancia suprema".[1] Dando a la divinidad la consideración debida se obtendría un sólido andamiaje para el transcurrir del tiempo humano en el mundo. En ese sentido, "sin Dios, el hombre no tiene sentido, y todo intento por fundar un sistema de valores basado en el dogma de la autosuficiencia del hombre está condenado al fracaso".[2] De esto se desprende la inoperancia de intentar convencer a un creyente sobre la inexistencia de Dios; mucho mejor será comprender el significado que su noción de la Deidad arroje sobre su manera de vivir. En el caso de Heschel, todo giraba en torno a Dios, incluso su filosofía es teocentrista.

En el enfoque dicotómico que Heschel presenta para ciertos temas, no existe un punto medio, de modo que Dios está vivo o sin vida. Por

[1] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 197.

[2] *Ibid.*, p. 218.

lo tanto, "sólo hay en esencia dos modos de comenzar: pensar a Dios como un ser libre y espontáneo, o como un ser inanimado; o Dios está vivo, o bien carece de vida".[3] A pesar de que su vida resulta inacabable, el Dios del que habla Heschel no puede ser conocido directamente, sino a partir de analogías presentes en distintos modos de velación. No obstante, detrás de los velos se encuentra la apabullante expresión de su magna esencia. En ese tenor, "conocer a Dios significa percibir la manifestación en Su enmascaramiento y percatarse del enmascaramiento en Su más radiante manifestación".[4] ¿Qué motivos tendría Dios para enmascararse? ¿Por qué ese Dios vivo no permite que el encuentro sea directo? En el enfoque hescheliano, el enmascaramiento que percibimos no es realmente de Dios, sino de nuestra percepción frente a Él.

Estar dispuestos a eliminar los maquillajes y los velos supone permanecer atentos a las expresiones de Dios en su creación, puesto que "si el mundo es la obra de Dios, ¿no es lógico suponer que hay en Su obra signos de Su expresión?"[5] A pesar de tales consideraciones, la Tierra no tendría que ser vista como poseedora de una belleza autosuficiente, sino en función de la creación divina. En su perspectiva teológica, Heschel no consideraba a la Tierra como una madre, sino como una hermana que compartía la categoría de haber sido creada por Dios. De manera contundente, el rabino solía referir que el obstáculo para percibir la manifestación de Dios en la naturaleza consiste en pensarla autónoma y ajena a la expresión de un artífice. Así, "el hecho de que nuestra mente no consiga encontrar pruebas de la presencia de Dios es apenas una admisión implícita de que consideramos tan perfecta a la naturaleza como para que resulte imposible detectar huella alguna de su dependencia de lo sobrenatural".[6] El error se forja, en tal veta, a partir de la negación de la contingencia implícita en la naturaleza. Del mismo corte resulta la infructuosa premisa de la incontingencia humana.

[3] *Ibid.*, p. 160.

[4] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 150.

[5] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 223.

[6] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 70.

A su vez, el hecho de que Dios sea manifiesto en la naturaleza y en el hombre, no arroja la consecuencia de que *es* ellos. Cabe considerar que "Dios no es todo en todo. Está en todos los seres, mas *no es* todos los seres. Está en la oscuridad, mas no es la oscuridad".[7] Esta noción de Dios como una presencia intangible en lo manifiesto no ofrece alternativas de negación: si uno no lo percibe así será porque no lo ha captado; en caso de que se comparta la idea de Heschel, no existirá necesidad de comprobación alguna. Por tanto, al menos en este punto, sí existe una clara diferencia entre la argumentación científica y la ponderación religiosa. Aun en la postrimería de aceptar la manifestación de Dios en la naturaleza se corre un peligro: tomar el nombre de Dios como justificación de lo incomprensible o como pretendida explicación que resuelva las encrucijadas para las que no tenemos explicación. En semejante intención, "al darle el nombre de Dios a la ley suprema de la naturaleza, o al afirmar que el mundo nació a la existencia en virtud de su propia energía, lo único que hacemos es eludir la pregunta".[8] Visto así, el mundo no es Dios, ni las leyes naturales lo constituyen; en todo caso, ambas manifestaciones son presididas por la esencia divina sin que esto suponga su igualdad con ellas.

Eludir a Dios mediante su uso y manipulación no nos dirige al descubrimiento de lo inefable, al contrario: lo oculta. En clara contraposición con la tradición clásica, Heschel considera que el mandato "Conoce a tu Dios" (I *Crón*. 28, 9) resulta superior que el "Conócete a ti mismo" sugerido en el oráculo de Delfos. Por tanto, de acuerdo a su óptica, es el imperativo categórico del hombre bíblico el que tendría que predominar, puesto que "no hay un autoentendimiento sin un entendimiento de Dios".[9] La afirmación no puede ser menos que controversial, porque si bien se comprende que Heschel aluda a Dios como la esencia más íntima que radica escondida en la penumbra del abismo humano, no hay forma de garantizar que aquello que sea crea de Dios en verdad lo

[7] *Ibid*., p. 149.

[8] *Ibid*., p. 107.

[9] Heschel, *Los profetas*, vol. 3, p. 337.

sea; por ende, la noción derivada que se tenga sobre uno mismo estaría distorsionada a razón de la ineficaz conducción del intelecto en torno a la deidad. No obstante, la eliminación de la noción de Dios en el camino al autoconocimiento tampoco redunda en mayores certezas: si bien puede eliminarse un factor condicionante (al menos conceptualmente hablando) con la eliminación de Dios, no hay manera de eludir el resto de contingencias que someten, asfixian y dominan cualquier osadía de conocimiento auténtico de uno mismo.

La apuesta de Heschel consiste en depositarse por completo en Dios, de modo que, tras aceptar su supremacía en la propia vida, incluso el yo sea reducido o su influencia minimizada a tal grado que "adorar a Dios significa olvidar el yo; un acto extremadamente difícil, aunque posible".[10] Es propicio especular que la afirmación de un Dios dador de sentido a nuestra vida, como si la misión de su existencia fuese ofrecernos consuelo y protección, está dotada del mismo ego que quería ser ocultado. En otros pasajes de su obra, Heschel muestra conciencia de la osadía referida y cuestiona: "¿Quiénes somos nosotros para valorar a Dios o aun para nombrarlo?"[11]

Si la perfección de Dios no puede ser referida por un humano imperfecto, ¿cómo sabremos lo que es? Incluso nuestra noción de perfección está cimentada en lo que conocemos, de lo cual deriva que llamar "perfecto" a Dios, a pesar de la brillantez del adjetivo, nos mantiene atados a los referentes construidos en función de la experiencia humana, los cuales no conducen a la pureza de la deidad. Para Heschel, "la noción de Dios como ser perfecto no es de extracción bíblica".[12] Incluso advierte que "el lenguaje bíblico se halla libre de semejante insolencia; sólo osó llamar perfectos [*tamin*] a Su obra (Dt. 32, 4), Su camino (II Sam. 23, 31) o a la Torá (Sal 19, 7)".[13] Llegados a tal punto, ¿cómo facultar el conocimiento de sí cuando la fuente de tal se deposita en un

[10] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 46.

[11] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 101.

[12] *Idem*.

[13] *Idem*.

Dios del que nada puede decirse con certeza? Tal parece que la puerta que se abre nos conduce al enigma y, más aún, a lo inefable, a la contemplación de una nada que nos resulta cognitivamente avasalladora por ser inescrutable, pero que aporta destellos de conocimiento en el desconocimiento.

Asimismo, cuando el hombre afirma que Dios es eterno misterio actúa como si conociese el significado de la eternidad o estuviese dotado de un cualificado conocimiento de Dios. Precisamente, "al atribuirle al ser último la condición de eterno misterio, afirmamos sin lugar a dudas que lo conocemos. Así, el ser último no es un Dios desconocido sino conocido".[14] Al menos en apariencia resulta contradictorio que en la afirmación de que algo es misterioso se aprecie un conocimiento de aquello sobre lo cual no se ha podido indagar; la invitación implícita es a reconocer el desconocimiento de Dios, sin aparentar con solemnidades o discursos que nos es propio o que hemos accedido a su naturaleza. Saber que no se sabe y reconocer el misterio es facultad del que conoce en el desconocimiento. En consonancia, "por sutiles y nobles que sean nuestros conceptos, en cuanto se tornan descriptivos, es decir definidos, confirman a Dios aprisionándolo en la trivialidad de nuestra mente".[15] Parte de la afirmación de Dios radica en la negación de nuestro dominio sobre Él, en el cálido menguar de nuestra violencia simbólica sobre su pureza incognoscible.

Dios no es un objeto que se piensa, pero en la intuición posible de su presencia existe una leve comprensión del misterio de lo humano. Visto así, "pensar en Dios no es encontrarlo como un objeto en nuestra mente, sino encontrarnos a nosotros mismos en Él".[16] No hay forma de ver a Dios, de modo que también podría cuestionarse la elección de llamarlo "Él" en vez de "Eso", puesto que incluso la contemplación de su paternidad podría ser consecuencia más de un deseo de filiación personal que de un nexo de correspondencia vinculatoria. Heschel reconoce

[14] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 223.

[15] *Ibid.*, p. 241.

[16] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 127.

que "Dios es […] totalmente invisible. Todo pensamiento acerca de Él es tan inadecuado, que Él es casi impensable. Toda vez que yo pensara, que supusiera que mi pensamiento de Dios es el adecuado, sabría que estoy equivocado".[17] Si uno puede dudar de sus propias ideas de Dios, ¿por qué, entonces, tendríamos que aceptar como irrefutables las aportaciones del Antiguo Testamento, escrito por personas dispares entre sí y de las que no conocemos más que su mensaje?

Es laudable el reconocimiento de que "todo intento de formular una teoría, de fijar un dogma, de definir el itinerario de Dios en la historia, es una farsa, llena de presunción. En el reino de la teología, lo superficial es traición".[18] Centrados en tan claro postulado, ¿cómo reconocer la elección divina hacia el hombre si ésta es aludida por los hombres? En los mismos términos con los que Heschel dicotomiza las premisas sobre Dios, cabría asegurar que sus ideas son la puerta a la conciencia de lo absoluto o son una completa farsa: lo suyo es una profecía de los tiempos contemporáneos o la reiteración de una añeja ficción milenaria.

No estamos obligados a creer en función de un mandato o de una tradición, sino que "lo que nos obliga a creer, es el choque con lo increíble".[19] Visto así, Dios mismo es increíble, no hay modo de aceptar las premisas que de Él se formulan si se acepta que cualquier conclusión se encuentra cimentada en los parámetros humanos. Sin embargo, la imprecisión de las formulaciones conlleva el vislumbre de lo no dicho, de lo oculto, de lo que permanece en la oscuridad. Ahí, en la conciencia de lo inefable se produce el encuentro con lo imperceptible, el roce de una brisa que no sopla y una voz que se silencia al ser oída, la mirada sin pupilas y el choque con el contorno de lo incorporal. De tal manera, "esta es la tarea: percibir o descubrir que somos conocidos. Nos acercamos a Él, no haciéndolo el objeto de nuestro pensamiento, sino descubriéndonos como los objetos de Su pensamiento".[20] El Cosmos se

[17] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 349.

[18] Heschel, *Los profetas*, vol. 2, p. 38.

[19] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 73.

[20] Heschel, *Los profetas*, vol. 3, p. 335.

conoce a sí mismo a partir de la experiencia humana o la experiencia humana se *reduce* a incorporar en sí la magnitud del Cosmos.

La apuesta consiste en saberse visto y en el asombro que orienta a una búsqueda sin fin, puesto que no se puede encontrar lo que ya se posee. El anhelo de Dios, el deseo de lo absoluto, la aspiración de lo transpersonal sólo es posible a partir de la noción de su posibilidad. Citando a Ovidio, Heschel afirma que "no existe deseo de lo desconocido […]. Tan sólo añoramos lo que conocemos".[21] Si lo conocido condiciona el deseo, al punto de aspirar diversas modalidades de lo ya conocido, entonces la suposición de que amamos a un Dios que no conocemos realmente es imposible. Lo que hacemos es condicionar su imagen y depositarla en alguna tergiversación de lo que entendemos por absoluto, perfecto o magnífico. Por ello, en la negación de lo sabido sobre Dios se abre la opción de penetrar a la intuición de lo inefable, al menos reconociendo que lo sabido no es un saber, sino la evidencia de un palpitante anhelo distorsionador. "La curiosidad es el estado de una mente en busca de conocimiento, en tanto que el asombro último es el estado de conocimiento en busca de una mente, es el pensamiento de Dios en busca de un alma";[22] con estas palabras, Heschel parece admitir que la presencia misma de Dios habita en el vacío, justo el que genera el asombro ante el misterio de lo inefable. El paso al encuentro con Dios es analógico a la disolución de las certezas sobre Él. En el punto de la incertidumbre plena, cuando ésta es acogida como evidencia de comprensión, el asombro se mantiene y la falsa erudición disminuye al punto de engrandecerse por completo.

Es por esto que "toda comprensión de Dios es un acto de ser comprendido por Dios, toda visión de Dios es una visión divina del hombre".[23] En ese entendido, la comprensión de Dios hacia el hombre ha sucedido de antemano, lo que falta es la comprensión de Su comprensión hacia nosotros, no la posesión de nuestra comprensión hacia

[21] *Heschel, El hombre no está solo*, p. 182.

[22] *Ibid.*, p. 173.

[23] Heschel, *Los profetas*, vol. 3, p. 336.

Él. De tal modo, Dios no puede ser conocido mediante la visión humana, el conocimiento que de Él se tenga es *Su* conocimiento trasladado a la noción humana; el regreso a la conciencia, tras semejante encuentro con la pureza del vacío, sólo nos garantiza el residuo del asombro. Es por esto que cabe transmutar incluso la idea que se tenga sobre la oración. El rabino concluye: "No estoy dispuesto a aceptar el antiguo concepto de la oración como un diálogo. ¿Quiénes somos nosotros para iniciar un diálogo con Dios?"[24] No hablamos con Dios, mucho menos pedimos que nos favorezca en nuestra vida, todo ello son figuraciones que, si bien producen bienestar psicológico, no están cimentadas en un auténtico hecho demostrable. Lo posible no es el diálogo, sino la integración de la visión humana en la divina mediante la conciencia de ser comprendidos por Él, incluso en el silencio, sin plegarias o formulas preestablecidas, a menos que sean utilizadas para conducirnos a notar su inoperancia ante lo inefable.

En la idea de Heschel, "para poder orar es necesario alterar el curso de conocimiento, pasar por momentos de retiro, entrar dentro de otro curso de pensamiento, mirar en una dirección distinta".[25] De tal modo, la reiteración de la costumbre no apunta a la consolidación de un descubrimiento, pues la fórmula misma es lo que cubre el misterio. Si bien Heschel admite que el teotropismo (el retorno del hombre hacia Dios) "es una estructura de experiencia que puede lograrse mediante la ejecución de actos rituales, oración [y] meditación",[26] no equivale a observar en cada uno de éstos la manifestación divina en nuestras vidas, ni puede asegurarse que garantizan la unión con Dios. A su vez, la disposición o la observancia no tendrían que ajustarse a elegidos momentos específicos según nuestra conveniencia o disposición; por el contrario: debemos estar preparados para admitir la iluminación en todo momento porque cada instante constituye una apertura. Por ende, "buscar a Dios está al alcance del hombre; encontrar a Dios, no lo está. […] La gran

[24] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 46.

[25] Heschel, *Los profetas*, vol. 3, p. 251.

[26] *Idem*.

intuición iluminadora no nos es dada a menos que estemos preparados para recibirla. Dios concluye, mas nosotros comenzamos".[27] Con todo esto se muestra la noción hescheliana de un vínculo en el que no existe consolidación sin la elección del hombre a saberse definido por Él y sin la renuncia de la pretensión de definirlo.

No son momentos los que nos llevan a la cúspide de lo más íntimo, sino que "al morar en el umbral de lo sagrado, experimentamos de manera inconsciente el influjo de su poder".[28] Con todo esto, "Heschel nos ha mostrado que el *pathos* divino y el ser humano son dos lados de una relación. Hablar de uno u otro de manera aislada es un sinsentido teológico".[29] La aproximación a Dios no acontece porque la noción de aproximarse supone una lejanía entre Dios y el hombre, una distancia que el hombre elige disminuir; por el contrario, en la óptica hescheliana, el vínculo entre Dios y lo humano está sustentado en una conexión permanente y en la noción de que *eso* es así.

Si se trata menos de una aproximación y más de la conciencia de una permanente sintonía, entonces "es absurdo suponer que el hombre se halla ante Dios durante el transcurso de una experiencia o meditación, o durante la realización de un ritual. La relación del hombre con Dios no es un episodio. Lo que ocurre entre Dios y el hombre dura la vida entera".[30] Sin importar que el hombre lo note, su existencia está presidida por una esfera de mayor orden que su propia entidad. Visto así, "toda existencia es coexistencia con Dios".[31] Todo esto se mantiene a contrapelo de la posibilidad de errar, puesto que no escapamos de nuestra condición de incertidumbre; asimismo, no hay forma de garantizar que la noción sobre el vínculo con lo divino sea comprendida por los demás, ni es posible mostrar plena certidumbre sin ser pretenciosos. Lo que se cree no se sostiene con una explicación porque "no es como un *yo*

[27] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 188.

[28] *Ibid.*, p. 439.

[29] Chester, *Divine pathos and human being*, p. 336.

[30] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 238.

[31] *Ibid.*, p. 242.

que nos aproximamos a Dios, sino mediante la comprensión de que hay un solo *Yo*".[32] Si no es el yo el que se aproxima, entonces no hay aproximación tal, sino conciencia de la Unidad, una en la que no hay necesidad de aproximarse, del mismo modo en que no tenemos que dirigirnos al presente que nos contiene ni requerimos tratar de llegar hasta el sitio en el que estamos.

Si acaso es verdad que "el ser humano está siempre visto en relación a Dios",[33] tal como se manifiesta en lo propuesto por Heschel, no hay manera de eludir la conexión. Es altamente probable que nuestras elaboraciones personales o comunitarias en torno a la relación que Dios tiene con nosotros estén dotadas de condicionamientos y distorsiones, pero lo que parece indudable para el maestro judío es que "hay una interacción entre el hombre y Dios; desatenderla es un acto de insolencia. El aislamiento es un cuento de hadas".[34] La dimensión de lo divino aparece llena de misterios y al hombre le corresponde negar o aprobar.

Lo menos importante en cuanto a la existencia de las cosas es la interpretación humana, puesto que si lo que alguien niega no existe, tampoco habría, de antemano, necesidad de negarlo; por el contrario, cuando se niega algo que sí existe no hay forma de evitar su existencia mediante el uso lingüístico o éste resulta ocioso; además, si no existe aquello en lo que se cree, entonces la utilidad de la creencia deberá ser juzgada en función de los actos que produce y no por sí misma; por último, si aquello en lo que se cree sí existe, no bastará con su mera afirmación, sino que de ésta debiera desprenderse un compromiso social. Más allá de lo que pueda verbalizarse, la cercanía con lo divino ha sucedido desde antes de nacer, justo en el punto en que la nada se hizo algo y, más aún, cuando sólo la nada era.

[32] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 47.

[33] Chester, *op. cit.*, p. 268.

[34] Heschel, *Los profetas*, vol. 1, p. 55.

***

La visión hescheliana de la divinidad no admite medianías: o es todo o es nada, está vivo o sin vida. Cuando un hombre busca a Dios puede comenzar por observar las expresiones de Dios en su creación, pero debe ser capaz de no eludir a Dios suponiendo que la belleza natural es autónoma. A la vez, tendría que eliminar la suposición de que sus conceptos o afirmaciones contienen la totalidad de la Verdad, pues incluso la noción sobre la perfección o la eternidad de Dios están sujetas a la diminuta percepción humana, lo cual vela y dificulta el *encuentro* con lo inefable. Cuando se conoce a Dios, se admite el desconocimiento sobre Él, de modo que sólo resta el asombro. La oración, por tanto, no debe convertirse en una especie de diálogo con Dios bajo la pretensión de que somos capaces de escucharlo a través del propio filtro; por el contrario: la recepción de la iluminación acontece cuando la vida entera es una oración y ésta es entendida como plena disposición para la noción de una conexión permanente entre el humano y Dios. En un plano así, tanto el teólogo como el ateo se encuentran y unen en la dimensión transpersonal, dejando de importar el aleteo de nuestra casi insignificante pretensión controladora o la punzante fantasía de conceptualizar lo inefable.

10. TEOLOGÍA DEL *PATHOS*

La teología de Heschel se centra en el acto de creer y no en el contenido de la creencia; se refiere a lo individual y no a la comunidad; está enfocada en lo íntimo y no en lo universal, a pesar de que considera que lo universal está presente también en lo íntimo; es más similar a un evento que a una doctrina; busca unificar y no dividir; se fortalece en el interior del individuo, su sensibilidad y su sentir, no tanto en los libros o en la autoridad.

Con la intención de no sujetar a Dios en los conceptos humanos, Heschel propone que no se hagan representaciones de Él. No se trata de que exista una representación correcta, sino de evitar la suposición de reducirlo de esa manera. En ese sentido, "el error fundamental no es *cómo* representamos a Dios, sino la mera representación de Él. La gran revolución en la fe religiosa fue considerar toda imagen de Dios como una abominación".[1] Ante la invitación de no representar a Dios, surge con mayor peculiaridad la confrontación respecto a la noción de Dios como Padre, tan defendida por el rabino polaco. Verlo como un Padre glorioso podría ser en sí misma una consecuencia representacional. No obstante, el filósofo que escapó del holocausto refiere que "hablar de Dios como si Él fuera una persona no significa necesariamente que Lo personifiquemos, que estampemos en Él la imagen de una persona".[2] En este punto podría parecer entonces que la intención hescheliana es didáctica más que exclusivamente teológica. La anterior premisa es

[1] Heschel, *Los profetas*, vol. 2, p. 209.

[2] *Ibid.*, p. 210.

coincidente con la siguiente aseveración: "La idea del *pathos* divino no supone una personificación de Dios sino una ejemplificación de la realidad divina, una ilustración o iluminación de su preocupación".[3] Por supuesto, para referir a Dios como Padre debió realizar una exégesis de lo ordinario y una sensible búsqueda personal.

La experiencia mística difícilmente puede ser explicada o compartida. Asimismo, "la empresa sagrada de transmitir más de lo que la mente puede visualizar o de lo que las palabras pueden decir corre siempre el riesgo de ser un fracaso".[4] En la aceptación de la imposibilidad de enunciar cosas ciertas sobre la deidad, lo que corresponde es intuir a través de una dimensión transpersonal y translingüística. En ese orden de ideas, "Dios es un Ser que se halla oculto a la vista y apartado de la mente. No se puede crear una imagen, ni formar un concepto de Él".[5] Dicho así, *¿afirmar que Dios es* un Padre implica un deseo, una evidencia, una advocación o una representación? La concepción de la paternidad de Dios podría compararse con otras modalidades didácticas de la Biblia, por ejemplo en la utilizada por los profetas, quienes al referir a Dios "debieron utilizar un lenguaje antropomórfico para poder transmitir Su Ser no antropomórfico".[6] Resaltada esa connotación, si bien la idea de un Dios paterno resulta vivificante y potencialmente motivadora, su intención es utilizar términos más comunes en la cultura popular para así favorecer la accesibilidad al significado de la presencia de Dios en la vida del hombre. Tal como un padre necesita a sus hijos para afianzarse como tal, Dios necesita al hombre para ejercer su *paternidad*. No obstante, la paternidad de Dios no es igual a la paternidad del hombre, del mismo modo en que "todas las expresiones de *pathos* son intentos de promulgar el carácter viviente en Dios".[7] Heschel no podía concebir

[3] *Ibid.*, p. 211.
[4] *Ibid.*, p. 212.
[5] *Ibid.*, p. 213.
[6] *Ibid.*, p. 216.
[7] *Ibid.*, p. 217.

a un Dios vivo que no tuviese la facultad de sentir, en el entendido de que todo lo vivo siente.

Categorizar a Dios como un ser que vive la experiencia del *pathos* [emocionalidad] y del sentimiento, es abrir la puerta a su afectación. No resulta atractiva la idea de un Dios afectado, al menos no desde la visión que apunta que lo divino es omnipotente. Si Dios es todopoderoso, ¿acaso no tendría el poder de eludir la afectación? Para Heschel las premisas son distintas, "esta noción de que Dios puede ser afectado íntimamente, que posee no sólo inteligencia y voluntad sino también *pathos,* define en forma básica la conciencia profética de Dios".[8] El hombre encuentra a Dios cuando Dios comparte el *pathos* con el hombre, es decir, cuando lo incluye en un estadio en el que, para la comprensión humana, es necesaria una vinculación afectiva. En tal posición, "el *pathos* en todas sus formas revela la importancia extrema del hombre para Dios, Su interés, cuidado y preocupación por el mundo. Dios *mira* el mundo y Se ve afectado por lo que pasa en él; el hombre es el objeto de Su cuidado y juicio".[9] Justo en esta perspectiva de la divinidad es en la que puede ser incluida la nominalización paterna.

Kullock comprendió correctamente la noción de Heschel cuando establece que "a diferencia del motor inmóvil propuesto desde la filosofía griega, nuestro pensador creía que D´s [Dios] era aquel que no sólo movía los hilos de la historia, sino que a su vez se conmovía y reaccionaba frente a lo que la humanidad hacía aquí en la tierra".[10] El motor propuesto por el fundador del Liceo tenía la característica de no vincularse afectivamente con aquello que movía, atrayéndolo hacia sí; de tal manera, la concepción del *pathos* divino es una de las centrales diferencias entre lo entendido por Heschel y Aristóteles respecto al Ser supremo. Berkovits resalta que al atribuir emociones a Dios, lo promovemos como un ser afectado por el hombre, de modo que "al concebirlo como capaz de alegría, dolor y placer, ¿no lo formamos a la imagen del

[8] *Ibid*., p. 119.

[9] Heschel, *Los profetas*, vol. 3, p. 327.

[10] Kullock, "El D´s del Pathos en A. J. Heschel", p. 7.

hombre?"[11] Heschel advierte que hay diferencias entre las concepciones antropológicas y las expresiones antropológicas, motivo por el cual, a pesar de que encontramos similitud con Dios en función de las afectaciones que nos corresponden como humanos, nuestro modo particular de expresarlas no coincide ni es comparable con el de Dios. Si bien en el periodo escolástico se concibió que el motor inmóvil aristotélico podría ser similar a Dios porque atraía *por amor* al humano, en la perspectiva de Heschel es Dios quien busca al hombre por el amor que Él siente hacia su creación. Por ello, lejos de buscar establecer que la filosofía aristotélica era una forma de teología, el judío que nos ocupa delimitó una diferencia continental con el nacido en Estagira.

No debiera pensarse que la presentación de un Dios afectado por el *pathos* reduce a sus hijos a ser entes nacidos para mantenerse en el temblor de la sensibilidad. Heschel abogó por la integración de razón y emoción, a un punto tal en que pudiera hablarse de una especie de *pasión filosófica* hacia lo transpersonal. Ambos aspectos colindan entre sí y comparten elementos que son fundamentales para cada cual. En vistas de que "el razonamiento religioso es algo más que el simple pensamiento, y la emoción religiosa algo más que el simple sentimiento",[12] no hay necesidad de buscar separar ambos aspectos al pretender que la integridad de uno requiere del olvido del otro. No se trata aquí de un equilibrio en el que se vuelva posible contar con porciones iguales de razón y emoción, sino que la virtud consiste en integrarlos sin deformarlos, unirlos para que cada uno se nutra del otro sin dar de más de sí.

Cuando sólo hay religión y se ha extraviado la razón, lo que queda puede ser llamado de varias maneras, pero ya no será religión. Del mismo modo, si sólo existen motivaciones intelectuales, éstas se desconectan de una fibra sensible que las mantendría vivas, de modo que en su orfandad están llamadas a deshacerse. La emoción y el pensamiento se integran en el ser humano del mismo modo en que el corazón permite que el cerebro cuente con la sangre suficiente para funcionar y

[11] Berkovits, *Major Themes in Modern Philosophies of Judaism*, p. 194.

[12] Heschel, *Los profetas*, vol. 2, p. 179.

éste faculta el funcionamiento del corazón al mantener en actividad al resto del cuerpo. "Si la emoción es irracional, tiende a distorsionar el pensamiento de una persona. Pero la emoción puede ser razonable tanto como la razón puede ser emocional, y no hay ninguna necesidad de suprimir las raíces emocionales de la vida para salvar la integridad de los principios".[13] En buena medida esto explica que las mejores obras de Heschel fueron escritas cuando él ya contaba con el apoyo de su pareja sentimental y madre de su única hija. Si la integración de emoción y razón nutre la vida, lo mismo sucede en lo referente a la relación con Dios; se trata, entonces, de una especie de vínculo en el que "a menos que estemos implicados, no lograremos sentir la cuestión".[14]

El vínculo emocional también acontece en relación al objeto de nuestro conocimiento y a los saberes deseados sobre él. En el acto de pensar, para realmente prestar atención a algo, lo pensado debe atraernos, de tal modo que estemos dispuestos a rechazar o procrastinar cualquier otra idea con tal de centrarnos con aquella con la que hemos conectado. Así, en resonancia con la idea de ser atraídos, el objeto de nuestro saber nos conduce a él en medida que lo deseamos. Lo buscado no es pasivo, sino que opera activamente en nuestra capacidad por mediación del deseo, tan es así que "al pensar no creamos un objeto, sino que éste nos desafía. De esta manera, el pensamiento es parte de la emoción. Pensamos porque somos movidos, [y eso es] algo de lo que no siempre tenemos conciencia. La emoción puede definirse como el estar consciente de ser movido".[15] Por ello, la relación con Dios no puede ser fría y meramente cerebral, porque la conciencia de ser atraído hacia Él supone una alta sensibilidad; a su vez, permanecer en la atracción sin elaborar una comprensión de lo que atrae, aun sabiendo que la elaboración será ficticia, nos mantiene en una emocionalidad que condiciona nuestro regreso comprometido a las cosas del mundo.

[13] *Ibid.*, p. 180.

[14] *Ibid.*, p. 196.

[15] Heschel, *Los profetas*, vol. 3, p. 27.

En el entendido de que el hombre debe volver al mundo y poner su atención en las necesidades que están vertidas en la vida de cada persona, su conducta y sus convicciones son generadoras de cambio. Por ello, en la compenetración con la realidad divina se intuye que no hay un destino inamovible al cual debamos someternos, sino que el hombre está facultado a influir en el mundo en una medida proporcional a la integración de su perspectiva transpersonal. Esto no puede ser asociado al planteamiento estoico, en el cual la sabiduría consiste en aceptar la veta que el mundo y los acontecimientos transcurren. La *apatheia* del sabio estoico no supone una virtud en la teología hescheliana, principalmente porque "el *pathos* divino representa una fuerte antítesis de la creencia en el destino, o de la idea de una necesidad inevitable que controla los asuntos del hombre".[16] La construcción de un mundo en el que quepan todas las personas y no se discrimine a los desprotegidos o diferentes, será posible en la misma medida en que se llegue al punto de comprender a los demás como seres reverenciables. Esto no es posible, y nunca lo será, si no existe una mínima consideración al elemento transpersonal que persiste aun en el humano más patético y deplorable que pueda encontrarse. Según advierte Chester, "Heschel concluye que el futuro de la humanidad depende de la reverencia hacia cada ser humano individual, la cual depende de la fe en el *pathos* de Dios o en su preocupación por la humanidad".[17] Una condición así podría ser percibida como algo lejano, casi imposible, en función de la decadencia común.

Es evidente que la lealtad social latente en los individuos del mundo tiene distintos niveles de afianzamiento. La justicia no impera en el territorio de lo humano, al menos no en la práctica. La justicia en el imaginario de Heschel debía tener su fuente en Dios. La justicia es derivación del *pathos* divino y de su interés hacia el hombre. De acuerdo con Heschel, "el *pathos* de Dios es ético, puesto que Él es la fuente de justicia, y Su *ethos* está pleno de *pathos* porque Dios es absolutamente

[16] Heschel, *Los profetas*, vol. 2, p. 150.

[17] Chester, *op. cit.*, p. 269.

personal, carente de algo impersonal".[18] Esto incluye varios problemas filosóficos: *a)* si Dios es la fuente de la justicia, ¿está acaso inactivo ante la evidente injusticia que domina el mundo?; *b)* ¿cuál es la función que corresponde al hombre en su búsqueda de justicia?; *c)* si la justicia tiene su fuente en Dios, ¿quién la hará imperar mientras vivamos en el mundo y cómo serán resueltas las controversias de su fricción con las leyes del hombre y del Estado?; *d)* ¿es posible la ética, entendida como discernimiento, si la justicia tiene un pesebre divino?; *e)* comprender a Dios como fuente de justicia, ¿no es una de las representaciones que la recomendación hescheliana incitaba a eliminar?; *f)* si todo ha sido definido por Dios, ¿cuál de todas las innegables representaciones hechas sobre Él en las distintas religiones será la que deba imperar cuando definamos la especificación de su mandato?; *g)* ¿quién, quiénes y en razón de qué lo deberán decidir?; *h)* ¿por qué ellos?

No hay duda de que "la idea del *pathos* divino se asienta en un entendimiento sobre la subjetividad de Dios. Tal como Heschel entiende el pensamiento profético, Dios es el sujeto supremo, el Yo que llama y que está comprometido y preocupado por lo que ocurre en el mundo";[19] pero en el momento de intentar afianzar esa noción en la realidad social, más allá del rincón solitario en el que la justicia de Dios es bienvenida, la realidad golpea con fuerza y sin piedad. Deben manejarse los conceptos con cuidado, a no ser que concluyamos con el lujo de una víscera parlante que "el judío es el instrumento mediante el cual Dios es capaz de santificar el mundo".[20] No son pocas las posturas en contra de la idea del *pathos* divino y de las implicaciones del mismo. Tal como Heschel reconoce, "el escolasticismo judío de la Edad Media concuerda con los filósofos en la imposibilidad de atribuir a Dios cualidades humanas en el sentido literal".[21] En concreto, uno de los principales adversarios de

[18] Heschel, *Los profetas*, vol. 2, p. 122.

[19] Szpolski, "El estado de Israel y el sionismo en el pensamiento de Abraham Ioshua Heschel", p. 40.

[20] *Ibid.*, p. 41.

[21] Heschel, *Los profetas*, vol. 2, p. 171.

la idea de la emocionalidad de Dios fue Maimónides, otro de los judíos más brillantes de la historia, de quien Heschel se separa al establecer la vivencia del *pathos* en Dios.

Con plena conciencia de su desvinculación con el teólogo de al-Ándalus, Heschel refiere que "según Maimónides, cualquier afirmación que implique corporeidad o pasibilidad no debe aplicarse a Dios, pues toda pasibilidad implica cambio; el agente que produce ese cambio no puede ser el mismo que es afectado por el cambio, y si Dios pudiera ser afectado de algún modo, esto implicaría que algún otro ser distinto de Dios Lo afectaría y produciría cambios en El".[22] No obstante, una de las justificaciones más contundentes que Heschel esbozó para contrarrestar el argumento previo es que "la concepción dualista del alma prevaleció a lo largo de las edades, y penetró profundamente en el pensamiento occidental. Hasta el punto en que la teología aprobó este dualismo de valores, atribuyó a Dios el poder de pensar, pero excluyó el reino de la emoción".[23] Así, a pesar de la implícita aceptación de que Maimónides fue un heredero de su contexto y cultura, el rabino polaco enfrenta su posición sin recriminar al autor de la *Guía de los perplejos*. No obstante, la concepción que permite integrar la razón y la emoción no está desprovista de un condicionamiento cultural. La emocionalidad y raciocinio de Dios, asumiendo la posibilidad de ambas cualidades en Él, no podrían ser comparables a las del humano; más aún: no debemos escatimar el reconocimiento de que cualquier ideación de lo divino está sujeta a los lineamientos de lo conocido.

Sin eludir las implicaciones psicológicas de nombrar a Dios como Padre, Heschel recurrió al argumento de la contaminación dualista a la que fueron sometidos los pensadores medievales y aludió que "la idea estática de divinidad es el producto de dos líneas de pensamiento: la noción ontológica de estabilidad y la posición psicológica de las emociones como perturbaciones del alma".[24] En ese sentido, la concepción

[22] *Idem*.

[23] *Ibid*., p. 176.

[24] Heschel, *Los profetas*, vol. 2, p. 187.

del placer corporal como un obstáculo para la vida mística continúa permeando los paradigmas religiosos de varios grupos e iglesias de la actualidad. Si bien es cierto que Heschel es atinado al denunciar la herencia platónica en la que se concibe a la pasión como una especie de locuacidad que debe ser sometida para aspirar a lo más alto, no apunta al argumento teológico para establecer la opción del apasionamiento en el ámbito metafísico al que tendría que pertenecer Dios, por lo que sería de esperar que no se le atribuyera emocionalidad en función de su ausencia de corporalidad.

La inmutabilidad del ser y la negación del cambio, argumentos esenciales de Parménides, sostienen una aguda contraparte que durante siglos ha eludido la consideración del *pathos* divino. Heschel era consciente de ello, pero no optó por coincidir con los argumentos del cambio de Heráclito, porque a pesar de que éstos conectaban con la posibilidad de la afectación en el Ser absoluto, no estaban erigidos en su esencia. Enfocándose en el maestro de Elea, especificó que "si bien Parménides no identificó explícitamente al ser con Dios, su teoría del ser absoluto y sus implicaciones fue adoptada una y otra vez como fundamento de la teología filosófica",[25] la cual desde su origen desestimó la representación de un Dios con emociones. Por el contrario, a favor de la aceptación del *pathos* divino, están los textos proféticos que enfatizan a un Dios cargado de emotividad; no obstante, para bien de la filosofía en su conjunto, las fuentes bíblicas no han sido elegidas como parteras de la razón intelectual.

En el segundo volumen de *Los profetas* es notable que Heschel admitía su distancia con los planteamientos filosóficos tradicionales, incluso los religiosos. Es notable su referencia al principal teólogo católico cuando enuncia que "para Santo Tomás de Aquino, Dios es *actos purus,* sin la mezcla de ninguna potencialidad. Cualquier cosa que se cambia de alguna manera se encuentra en cierto estado de potencialidad. Por lo tanto, resulta evidente que es imposible para Dios cambiar en alguna forma. La pasión, por ser un cambio, sería incompatible con

[25] *Ibid.*, p. 190.

Su verdadero Ser".[26] Además, de un Dios inamovible, tal como el motor aristotélico, no puede pretenderse vinculación con el hombre y, mucho menos, ningún tipo de alianza como la enunciada de manera reiterada en los textos heschelianos.

Del hecho de que pueda comprenderse la necesidad de una visión teológica compatible con la creencia de un pueblo, de una colectividad o una persona, no se deriva la rigurosidad de la argumentación filosófica que enuncia como verdadera tal perspectiva. Los argumentos de Heschel apuntan a la explicación del motivo que llevó a los filósofos y teólogos a desestimar el *pathos* divino, pero esto no es suficiente para admitir que, en razón de la inadecuación de sus premisas, la conclusión contraria es la correcta. En otras palabras, no puede admitirse que porque sea erróneo lo que otros han creído se vuelve verdadera la pronunciación de la creencia personal. Puede explicarse la negativa de los filósofos y teólogos medievales para la consideración de un Dios afectivo en razón de su desestimación de la emoción y de la influencia de los filósofos griegos, tal como también puede comprenderse la pretensión de un Dios Padre a partir de la conveniencia de tal imagen para la causa del pueblo judío y su perseverancia en la inculcación del sentido de haber recibido una elección divina.

Si Dios existe y es capaz de elegir, es inconcebible que haya elegido sólo a una porción de la humanidad. Si Dios siente lo que sucede a sus creaciones, entonces también tendría que manifestar desconsuelo por el trato a los animales, también creación suya en el estricto sentido de la comprensión bíblica. Si Dios es afectado por lo que acontece con la vida humana, no es posible que excluya otras formas de vida en distintas dimensiones posibles y mundos alternos. Más aún: si Dios es afectado por lo que sucede al humano, entonces se intuye que le afecta lo que cada hombre y mujer vive en cada momento de su vida, de lo cual se admite que no ha habido un solo instante durante la vida humana en la Tierra en que Dios no haya sido afectado; de esto se desprende que el hombre ocasiona de manera persistente una afectación constante.

[26] *Ibid.*, p. 191.

No obstante, la afectación del hombre es finita tal como él, de modo que no habrá afectación en Dios cuando no haya más humanidad. ¿Qué afectará a Dios en tal caso: la inexistencia de aquello que antes lo afectó o la posibilidad de la reincidencia de la vida en alguna otra dimensión? ¿Qué afectó a Dios antes del hombre? Si la emocionalidad y posibilidad de ser afectado son constituyentes de Dios, ¿acaso estaba incompleto cuando no existía la humanidad? ¿Esto representa la opción, siguiendo el enfoque hescheliano hasta las últimas consecuencias, de que Dios pudiese haber sido afectado antes del hombre por otra forma de vida pensante?

Lejano a centrarse en el eventual vacío filosófico de su percepción del *pathos* divino, en Heschel se observa además una clara defensa de la pasión, cuestión con la que difícilmente puede estarse en desacuerdo. El asunto a considerar es que la valoración de los beneficios de la pasión no conlleva a la aceptación de un Dios cuyo carácter sea apasionado. En su comprensión teológica, el filósofo de Varsovia refiere que "las grandes acciones las realizan aquellos que están plenos de *ruaj*, de *pathos*".[27] El *ruaj*, o el soplo de Dios, es una conexión entre el hombre y lo divino, de modo que es conveniente para el hombre y su sentido la conexión íntima con Dios; de esto se desprende la necesidad hescheliana de concebir a un Dios necesitado del hombre.

Los argumentos de Heschel apuntan todos ellos al establecimiento de la alianza entre el hombre y Dios. Tal como es referido por Pérez, "la reflexión teológica más positiva y original de Heschel es la teología profética del *pathos* divino".[28] El soporte de tal visión se encuentra en la interpretación de los profetas, ahí se encuentran variados elementos para la justificación de la pasión. Abraham Joshua deslinda a la pasión del mal, desestimando las referencias que la aluden como hogar de la tentación y huésped indeseable para el hombre ascético. Su conclusión es justo lo contrario: "El ascetismo no era el ideal del hombre bíblico. La fuente del mal no se encuentra en la pasión, en el corazón palpitante,

[27] Heschel, *Los profetas*, vol. 2, p. 184.

[28] Pérez, "La religión judía desde Buber y Heschel ante la posmodernidad", p. 67.

sino más bien en la dureza de corazón, en la insensibilidad".[29] En ese orden de ideas, si la frialdad y dureza no son apropiadas, tampoco lo podrían ser en el Creador del hombre.

En cuanto a la relación de la Biblia con la pasión, Heschel observa que "las aserciones del salmista están cargadas de emoción, desbordan emoción. Al leer a los profetas nos sentimos conmovidos por su pasión y su imaginación vivaz. Su meta primordial es la de excitar el alma, de lograr la atención mediante imágenes audaces y vívidas y, por lo tanto, los profetas hablaban más a la imaginación y a las pasiones que a la fría aprobación de la mente",[30] lo cual explica, en buena medida, que al estar revestidos de hermetismo y frialdad académica nos sea improbable adherirnos sin sombra de duda a los textos bíblicos. Por ello, Heschel distingue entre la inteligencia y la sabiduría, anteponiendo como camino para ésta la disposición hacia el encuentro con el misterio. En tal sentido, Heschel se adhiere a la enunciación del salmo 111, en su versículo 10, el cual exclama que el pavor y temor de Dios son el principio de la sabiduría. De tal modo, "la caracterización de la pasión como un estado de pasividad difícilmente podría tener consonancia con la experiencia bíblica".[31] Es evidente que existen coincidencias entre las afirmaciones de Heschel y los textos bíblicos, la base de sus argumentaciones suele ser tomada casi siempre de las mismas fuentes, a no ser que trate de explicar alguna contraparte de la filosofía clásica.

La postulación de la pasión como algo que obstaculiza la mística no responde propiamente a lo dicho en los textos bíblicos; de hecho, "según la perspectiva bíblica, los movimientos de sentimiento no son menos espirituales que los actos de pensamiento".[32] Si bien la pasión justifica y sostiene el esfuerzo intelectual,[33] el *pathos* al que refiere Heschel es la esencia que vincula a Dios con el hombre. De tal manera, "El

[29] Heschel, *Los profetas*, vol. 2, p. 182.

[30] *Ibid.*, p. 183.

[31] *Idem*.

[32] *Ibid.*, p. 185.

[33] *Cfr*. Sevilla, *Pasión Filosófica*.

pathos es, en verdad, *la rectitud envuelta en misterio, el estar juntos en una separación sagrada*".[34] Estar juntos y que entre nosotros exista separación no es resultado de ninguna contradicción; al contrario: es una dinámica similar a la que desempeñan entre sí el ser y la nada. Ni la nada es el ser ni el ser es la nada, cada uno se mantiene siendo lo que es, toda vez que interactúan entre sí en el fenómeno de lo existente y en el paso de la existente a la inexistencia. Tal como el ser y la nada se vinculan,[35] en la óptica de Heschel la vinculación entre Dios y el hombre es ineludible. Por ende, si Dios fuese una especie de Nada y el hombre una modalidad de ser, su dialéctica sería irrenunciable, tal como la necesidad del uno con el otro o a la manera de la necesidad de Dios por estar conectado con el hombre por medio del *pathos*, según establece Heschel. En el cristianismo, la idea del Espíritu Santo como vinculación entre Dios y el hombre guarda cierta similitud a la noción del *pathos* de Dios como punto de encuentro de lo divino con el hombre. Visto así, en palabras de Heschel, "quizá sería más correcto describir una pasión profética como teomórfica que considerar el *pathos* divino como antropomórfico".[36] En tal orden de ideas, el hombre se vincula con Dios por la mediación del *pathos*.

A la vez, tal como el pathos conecta al hombre con Dios, otra coincidencia entre ambos es la búsqueda por la justicia. Heschel alude que "la preocupación incondicional de Dios por la justicia no es un antropomorfismo. Más bien, la preocupación del hombre por la justicia es un teomorfismo",[37] lo cual explica que el alejamiento de la misma constituye también una separación del plan divino. El encuentro con Dios no es semejante al que se tiene con un concepto o un objeto de conocimiento, al cual podemos modificar casi a nuestro antojo a la vez que nos mantenemos fríos e inamovibles. En la relación del hombre con Dios a la manera de Heschel "no se lo confronta como un Ser universal,

[34] Heschel, *Los profetas*, vol. 2, p. 112.

[35] *Cfr*. Sevilla, *Contemplar la Nada*.

[36] Heschel, *Los profetas*, vol. 2, p. 186.

[37] *Ibid*., p. 208.

general, puro, sino siempre en un modo particular de ser, como Dios personal con un hombre personal, con un *pathos* especifico que trae una exigencia en una situación concreta";[38] por ende, no hay involucramiento con Dios que no devenga en compromiso.

Ante la crítica de su marcado antropomorfismo divino, Heschel argumenta que "el *pathos* es un pensamiento que se asemeja a un aspecto de la realidad divina tal como ésta se relaciona con el mundo del hombre. Como categoría teológica, es una percepción genuina en la relación de Dios con el hombre, más que una proyección de rasgos humanos en la divinidad, como encontramos por ejemplo en las imágenes de los dioses de la mitología".[39] Así, desmarcado de la concepción humanoide de Dios, el rabino exhorta a trastocar e invertir el pensamiento común: al hombre no le corresponde ir en busca de Dios, ni tratar de encontrarlo en sitios lejanos o a través de devociones profundas, ni siquiera en grupo o en asamblea, sino que Dios está en busca del hombre, es Él a quien interesa la alianza. La conexión del hombre con Dios acontece a través del *pathos* divino, de modo que el desapasionamiento sería una señal inequívoca de que no es a Dios a quien se ha encontrado.

Encaminados en la emocionalidad de Dios, en la importancia de la alianza con Él y en el compromiso que es exigido en el hombre por ser depositario de la necesidad de Dios, sólo quedaría pensar que Heschel otorga demasiada importancia a la labor del hombre en el mundo o que realmente su misión es tan importante que incluso Dios lo necesita. Establecida la importancia de la especie humana y de cada persona en particular, aún resta por comprender el significado de la ira que Dios dirige hacia su amada humanidad.

Los detractores de Heschel no siempre manifiestan una postura contraria en torno a la ira de Dios, sino que aluden a la parcialidad hescheliana. Chester concluye que "Berkovits acusa la inconsistencia de Heschel respecto a la emocionalidad de Dios, critica que acepta a un Dios sufriente, pero que no mantiene la misma fidelidad a la concepción de

[38] Heschel, *Los profetas*, vol. 3, p. 333.

[39] Heschel, *Los profetas*, vol. 2, p. 207.

un Dios con ira".[40] Lo anterior no es del todo correcto, pues el rabino polaco también acepta la noción de un Dios iracundo; en todo caso, lo controversial es que intenta justificar la ira como si ésta fuese manifestación de un amor desesperado que intenta persuadir radicalmente al hombre de sus errores. En un sentido filosófico se percibe un cabo suelto, pues aparece poco admisible que un Dios omnipotente experimente ira por seres que, de tan insignificantes y pequeños, no tendrían más que producir ternura. Es comprensible que el argumento de un Dios emocionalmente afectable tuviese que incluir la ira y no sólo el amor, pero es llamativo que se intente exculpar la ira vinculándola con el amor. Visto así, la potencial carencia atribuible a la argumentación sobre lo indeseable de la ira en función de su poco idónea tipificación humana, se encuentra presente también en el filtro desde el cual se argumenta a favor del amor de Dios hacia el hombre.

En la idea de Heschel, la indiferencia es peor que la ira; de modo tal, no era posible admitir a un Dios indiferente ante las atrocidades humanas. En efecto, si el bien causado por el hombre provocaba una afección en Dios, no podía pensarse que su maldad lo mantuviese frío. La ira de Dios, según la entiende Heschel, es proporcional a su interés por el hombre, en función de que "uno de los significados del enojo de Dios es ¡el fin de la indiferencia!"[41] Es importante distinguir que la ira es preferible a la insensibilidad y que "la indiferencia al mal es más insidiosa que el mal en sí, es más universal, más contagiosa y peligrosa".[42] Con esto, el rabino desprecia la tibieza y la apatía, tanto como si se tratase de la maldad misma ante la cual se es indiferente o tibio. Lo anterior es comprensible si se admite que mucha de la injusticia acontecida en el mundo se mantiene a partir del desinterés mostrado por la gran mayoría de la población para causar o forzar una modificación social.

El enfado divino no es causado por el mero hecho de manifestar un descontento, puesto que "no hay ira divina cuya única intención sea la

[40] Chester, *op. cit.*, p. 27.

[41] *Ibid.*, p. 231.

[42] *Ibid.*, p. 230.

ira. Su significado es, como dijimos, instrumental, para provocar el arrepentimiento; su propósito y su consumación son su desaparición".[43] No obstante, pareciera que la didáctica divina no ha logrado ser del todo eficiente, a menos que nuestra ansiedad por resultados nos ciegue ante la evidencia de que es la terquedad humana la que obstaculiza el fortalecimiento de la paz y el bienestar. Mucho podría discutirse sobre los alcances de la ira divina, en caso de que, tal como refiere Heschel, tenga una motivación centrada en provocar el cambio. Según lo refiere Abraham Joshua, el amor de Dios es más convincente que su ira, pero ésta se encuentra al alcance si el primero no funciona. Visto con tal visión conciliadora, "hay una crueldad que perdona, así como hay una compasión que castiga. La severidad debe domar a aquel a quien el amor no puede convencer".[44] Por supuesto, es notable el uso del término *domar*, puesto que, si bien no tendría que aplicarse en los humanos dotados de racionalidad, pareciera que es el verbo que resultó óptimo para referir a algunos. Es posible conferir que tal haya sido el razonamiento que justifique, a ojos del creyente, lo sucedido con Egipto antes del éxodo del pueblo judío.

Según establece Heschel, "la ira divina no es la antítesis del amor, sino su contraparte, una ayuda a la justicia exigida por el verdadero amor".[45] En tal tenor, ¿a quién dirigía Dios su ira durante el holocausto? ¿Cuál era la prueba exigida? ¿De qué manera explicarlo? A pesar de la contrariedad, considerar que el sufrimiento es un aliciente para la búsqueda de la justicia parece llevarnos a un puerto medianamente estable ante tal encrucijada. Vivimos una época en la que Auschwitz se encuentra en cada rincón de la Tierra, en la misma medida en que exista injusticia, discriminación, violencia, exclusión y aprisionamiento. Ante todo eso es necesario reaccionar, se crea o no se crea en una particular

[43] *Ibid.*, p. 234.

[44] *Ibid.*, p. 251.

[45] *Ibid.*, p. 252.

conclusión teológica, puesto que "quien no se enoja ante el mal no ama el bien".[46]

El alcance de la noción del *pathos* puede verificarse al menos en tres líneas particulares: su influencia en el cristianismo, su esencialidad vinculante y su orientación a la lucha por la justicia. En lo tocante al primer aspecto, a pesar de que Berkovitz acusa a Heschel de importar el concepto del *pathos* de la teología cristiana,[47] es significativo que haya sido tomado por teólogos posteriores como una manera de justificar el sufrimiento de Dios ante los pecados del hombre, volviéndolo un Dios no sólo afectivo, sino sufriente. Por otro lado, es notoria la expresividad y colindancia, aunque esto no tiene nada que ver con el judaísmo y no es idea de Heschel, entre la noción de un Cristo sufriente en la cruz y la controversial justificación de su dolor divino precisado a través del *pathos*. La sola pretensión de suponer que el sufrimiento de a quien se considera Dios genera el perdón de los pecados merece una atención particular.

En el pensamiento de Heschel no hay manera de que el hombre pueda referir las perfecciones de Dios, considerando que el hombre es limitado y alejado de la perfección. En todo caso, lo posible es intuir una perfección divina, pero no asegurarla en términos precisos, pues incluso la idea singular de perfección o el adjetivo de *perfecto* con el que el hombre se refiere a Dios no es más que una elaboración arrojada por la representación que el primero hace del segundo. De manera contraria, "el *pathos* divino es una expresión de la convicción de que Dios no puede ser conocido en términos de una lista de perfecciones, sino sólo en términos de la relación de Dios, su preocupación y atención dinámica hacia la humanidad".[48] En el sendero de esa lógica se desprende que el significado de lo humano permanece íntimamente ligado a una cuestión de índole religiosa, en cuanto a la relación existente entre el hombre y Dios.

[46] *Ibid.*, p. 260.

[47] Chester, *op. cit.*, p. 230.

[48] *Ibid.*, p. 234.

Si bien son evidentes los problemas filosóficos derivados de aceptar la noción del pathos divino en Heschel, reconociendo con ello que en Dios existe emocionalidad, cabe la opción de considerarlo así. Una opción distinta es poner sobre la mesa otra noción del *pathos* que fue expuesta por Aristóteles.[49] El de Estagira advierte que el *pathos* es uno de los artificios más útiles de la retórica, consistente en generar identificación emocional entre el argumento que uno sostiene y el individuo o el público a quien uno desea convencer por medio de la atracción, sin violentarlo. Visto así, el *pathos* divino podría ser una respuesta a la necesidad del hombre para conectar con Él, una especie de acercamiento de Dios al hombre, situación que no tendría que acontecer en la realidad objetiva (cualquier cosa que eso sea) para que fuese *real*, sino que bastaría con la ideación subjetiva. Si en la Biblia se utiliza la herramienta del *pathos*, entonces su efecto es inconmensurable, porque ha generado una copiosa cantidad de seguidores devotos que aceptan a pie juntillas lo que ahí se indica. Se vislumbran entonces dos caminos: *a)* el *pathos* se encuentra en el texto como herramienta retórica; *b)* el *pathos* se encuentra en Dios como *su* forma particular de conectar con el hombre, asumiendo su singular cualidad de afectación. En caso de aceptar la primera, aún queda a debate si lo dicho por el hombre fue transmitido por Dios; en caso de coincidir con la segunda, todavía resta considerar que, de cualquier manera, es una opción sugerida por el hombre en su esfuerzo por comprender a Dios y su eventual proximidad.

Por último, en el entendido de la vinculación divina y humana, la alianza del hombre y la mujer debe patentarse en la lucha por la justicia, partiendo de que la fuente de ésta es el Dios con el que se realizó el compromiso. Este es un aspecto central en la filosofía práctica derivada de la teología de Heschel: no hay vivencia de vínculo con Dios sin interés por mejorar las condiciones sociales. La hija de Heschel, Susannha, profesora del *Dartmouth College* y estudiosa de la obra de su padre, afirmó que "el concepto de Heschel del *pathos* divino, una categoría central a su teología, se refleja en la comprensión de [Martin Luther] King sobre la

[49] Aristóteles, *Retórica* I, 1356a, 15-19, p. 177.

naturaleza del envolvimiento de Dios con la humanidad.[50] En ese sentido, la consideración del *pathos* divino y la disposición al vínculo con lo transpersonal, alejados de los fanatismos y las controversias académicas, resulta óptimo si a partir de ello se invita a la reflexión y al compromiso punzante por denunciar y enfrentar la injusticia. No hay mayor ejercicio místico que la aportación del talento (y el esfuerzo por acrecentarlo) para el desarrollo de la humanidad. Con Dios o en el olvido de Él, está claro que nuestro propio *pathos*, en su intimidad más pura, tiene esa aspiración.

***

Evitar las representaciones de Dios puede ser una adecuada pauta para evitar distorsionar con ellas nuestra comprensión de Dios. No obstante, la aspiración al vínculo con Él y el deseo de que no sea un Dios frío y desprovisto de conexión con el mundo llevó a Heschel a la afirmación del *pathos* divino, lo cual convierte a Dios en un ser afectado por la conducta del hombre. El rabino polaco establece la distinción de su postura en relación a otras configuraciones de Dios y promueve la sana integración de razón y emoción en el hombre. A partir de la alianza que Dios busca con el hombre se desacredita la idea de un destino inamovible y se enaltece a Dios como fuente de justicia, una que debe imperar en la medida en que el hombre se comprometa socialmente. En defensa de la pasión, Heschel alude a los textos bíblicos y enfrenta así, aunque de manera parcial, las posturas filosóficas y teológicas que son contrarias al *pathos*. Si se reconoce a este último como el punto de vinculación entre Dios y el hombre se admite entonces su misterio y alcances. Por otro lado, tal como acontece en los libros proféticos, la ira de Dios es la manifestación de su interés por modificar el curso de las cosas, lo cual ofrece la lección de no permitirnos ser indiferentes ante la injusticia y las atrocidades perpetradas por el hombre. Más allá

[50] Heschel S., "Theological affinities in the writings of Abraham Joshua Heschel and Martin Luther King, Jr.", p. 127.

de las controversiales implicaciones conceptuales de la teología del *pathos*, la aportación práctica apunta a una filosofía del compromiso social cuya fuente transpersonal no exime, exenta o libera al hombre de su propio ejercicio racional ni de su discernimiento ético ante sí y frente a su colectividad o nación; más aún: se vuelve una exigencia ante lo absoluto.

V
Razón y Fe

11. CRÍTICA DE LA RELIGIÓN SIN ESPÍRITU

No toda religión dirige a las personas a un estado de bienestar; no todo el bienestar al que las religiones apuntan supone un reencuentro con Dios; no toda idea de Dios que se enuncia como finalidad religiosa coincide con la deidad. Se contabilizan por miles las religiones existentes, a pesar de que existan sólo algunos credos dominantes. Heschel era consciente de que no toda experiencia que sea llamada religiosa se desprende de una auténtica vivencia espiritual. Su crítica de la religión no es un alegato pueril, al contrario: señala con claridad algunos de los defectos centrales de la religión cuando ésta no es vivida con honestidad y fervor. Entre las principales deficiencias de algunas religiones se encuentra la de estar centradas de manera exclusiva en su estructuración, ser utilizadas para el beneficio personal o anidar el afán de controlar el misterio a partir de la razón o la suposición.

En lo tocante a los problemas estructurales de la religión, Heschel encuentra un sinsentido cuando se pierde de vista la esencia de la experiencia vinculante con Dios. De tal modo, "cuando el credo reemplaza por entero a la fe, la disciplina al culto, la costumbre al amor, cuando se ignora la crisis del presente en razón del esplendor del pasado, cuando la fe se convierte en herencia antes que en manantial viviente, cuando la religión sólo habla en nombre de la autoridad y no con la voz de la compasión, entonces su mensaje pierde sentido".[1] La denuncia reside en señalar la centralización de la forma y el olvido del fondo, la aper-

[1] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 3.

tura al ritualismo y el alejamiento del compromiso. Una religión cuya importancia primordial está en las exigencias de un conjunto de estipulaciones añejas no muestra determinación para el rompimiento de esquemas ni para el encuentro con el vacío que se desprende de la duda y la incertidumbre.

Otro de los problemas más nefastos de la religión es la simulación de Dios, es decir, intentar cubrirlo con el maquillaje de la ideación que resulte más oportuna para los propios intereses o el anhelo personal. El engaño se hace patente y "no pocas veces suponemos que creemos en Dios, cuando en realidad acaso sólo adoramos un símbolo de intereses personales".[2] No hay etiqueta que recubra a Dios y no hay forma de nombrar a lo absoluto, a menos que sea para abordar el abismo de su desconocimiento. El rabino polaco considera que "Dios, que creó el mundo, es distinto del mundo. Formar una imagen de Él o de Sus actos es negar Su existencia".[3] En ese tenor, los que creen que adoran a un Dios que está representado en imágenes tendrían que ser, con todo derecho, considerados ateos, porque su representación no concuerda con lo impresentable, con lo imposible de etiquetar. No hay figura de Dios, no hay un rostro que lo delinee, todos son enmascaramientos que no hacen más que confundir. Así, el más creyente de alguna comunidad religiosa podría ser el más errado en sus suposiciones. Por ende, es preferible asumir una religión sin Dios, al menos no un Dios representado o delimitado conceptualmente. Saberse sin Dios es más cercano a la deidad que afirmar que el Dios al que se sigue es el correcto.

El error de la mayoría de los religiosos estriba en crear una imagen de Dios y luego adoptarla como intachable. Juzgar a los que no están de acuerdo con los propios postulados religiosos, manifestando la ausencia de nuestra autocritica al descalificarlos de manera arrogante, sólo puede ser consecuencia de ignorancia e indisposición. Heschel advierte que "al pensar en el nivel de lo inefable no partimos de la idea preconcebida de un ser supremo al que poseemos, procurando determinar si Él es en

[2] *Ibid.*, p. 11.

[3] *Ibid.*, p. 241.

realidad como es en nuestra mente".[4] No se trata de adecuar a Dios a nuestra pretenciosa necesidad o aspiración, sino de estar dispuestos incluso a la contemplación de su Nada frente a nuestra cognición, a pesar de su presencia en cada latido.

Heschel dedicó uno de sus artículos[5] a la experiencia judaica acontecida en Europa del este; además, criticó la actualidad del judaísmo en su libro *La Tierra es del Señor*: "Celosos de cambiar y apasionados por avanzar, ridiculizamos la superstición hasta perder la capacidad de creer. Hemos coadyuvado a apagar la luz que nuestros padres habían encendido. Hemos trocado la santidad por la conveniencia, la lealtad por el éxito, la sabiduría por la información, los rezos por los sermones y la tradición por la boga".[6] Así, el teólogo y filósofo no se afilia a una religión de apariencias, aunque ésta pueda ser la de los que dicen compartir su fe. En todas las religiones pueden existir experiencias que no son compatibles con la apertura y la humildad.

Uno de los problemas centrales del religioso es que desea forzar a Dios para que sea a su manera, queriendo hacer de Él una especie de emanación poderosa que encaja con los paradigmas del creyente. Con enjundia y claridad, Heschel menciona que "el error del adorador de ídolos comienza en el proceso de expresión de su sentido del misterio, cuando empieza a relacionar lo trascendente con sus necesidades e ideas convencionales y procura individualizar aquello que está más allá de su alcance".[7] Tras el velo de la distorsión, Dios permanece oculto ante quienes siguen buscándolo en templos, rutinas y teorías. La misma palabra que expresa la nominalización de Dios es indefinida y polivalente, tal como podría acontecer con la palabra *nada*, la cual nunca es lo que se diga de ella, pues al mencionarla se hace que ya no sea la nada. La religión, cuando está desprovista de arrojo temerario ante el misterio, no se oculta en la precaución de evitar el desdibujo de Dios. Si "gran

[4] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 67.

[5] Heschel, "The Eastern European Era in Jewish History".

[6] Heschel, *La Tierra es del Señor*, p. 115.

[7] Heschel, *El hombre no está solo*, pp. 33-34.

parte del judaísmo religioso está formado por maquillaje",[8] corresponde al devoto disponerse a refrescar las grietas en las que se ha arraigado el color de la velación. Es tiempo de deshojar la flor y persuadirse de su esencia inabarcable.

No sólo ha de advertirse la simulación religiosa y el ocultamiento de Dios, sino también el daño que las creencias pueden ocasionar. Por ejemplo, "cuando se la impone como un yugo, como un dogma, como un miedo, la religión viola el espíritu del hombre en vez de nutrirlo".[9] La religión se convierte en una cámara de gas que deshace la auténtica aspiración espiritual y deshace su figura hasta reducirla a falaz pantomima adolescente. Tendría que comprenderse, de una vez por todas, que "la religión es un medio, no es un fin. Se convierte en idolatría si es considerada como un fin en sí misma".[10] Juzgar a otras personas a partir de lo diferente de sus creencias convierte a la religión en un fin y no en un medio. La conducta de los individuos es lo que construye o derrumba la implementación de la deidad en el mundo.

Tampoco basta con que la religión no dañe abiertamente para considerarla como apta y oportuna. En otras ocasiones, la religión se arroja hacia el extremo contrario y busca con exclusividad obsesiva el bienestar, placer o beneficio de la persona, lo cual, en estricto sentido, es también un modo de dañar. Cuando la religión se usa para justificar la conducta, para maniatar el ejercicio ético-filosófico y contener las críticas detrás de la apariencia practicante no está siendo un vehículo para la relación con Dios, sino una perversión solemne que se centra en la vanidad y el egoísmo. Esto explica que "mientras el hombre ve la religión como una fuente de satisfacción para sus propias necesidades, no es a Dios a quien sirve sino a su propio yo".[11] Heschel clarifica que "no es la *utilidad* lo que buscamos en la religión, sino la *eternidad*".[12]

[8] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 113.

[9] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 405.

[10] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 276.

[11] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 447.

[12] *Ibid.*, p. 448.

Naturalmente, la eternidad también podría ser una utilidad, pero al menos no es una que empobrece a los demás mientras se vive, ni supone su manipulación o daño colateral.

En esta óptica, el problema central nunca ha sido el ateísmo, sino prostituir la religión, utilizarla para los fines personales; es por ello que "los profetas de Israel no denunciaron la falta de religión sino la perversión de la religión".[13] La religión se vuelve un problema cuando no cuenta con líderes honestos que se interesen en el bienestar de los que lideran; de hecho, la sola necesidad de un líder tendría que ser cuestionada. No es lo mismo seguir a alguien que elegir estar acompañado. Tampoco se trata de tomar la religión como una forma de asegurar el bienestar más allá de la muerte. La eternidad no es el paraíso, la eternidad es ahora.

La manera más espontánea de reconocer la intención detrás de una práctica religiosa es ubicar qué es lo que se busca lograr. En *El hombre no está solo*, Heschel expone que "definir la religión primordialmente como una búsqueda de satisfacción o salvación personal es practicar una magia refinada. Mientras el hombre ve en la religión la satisfacción de sus propias necesidades, una garantía de inmortalidad o un recurso para proteger a la sociedad, no es a Dios a quien sirve, sino a sí mismo".[14] Es fácil comprender que ante un mundo lleno de hostilidades naturales, frente a una sociedad ataviada de violencia y deslealtad desgarradora, la opción de refugiarse en la religión, encontrando en ella una especie de salvaguarda, termina por ser una opción muy socorrida. La idea a partir de la cual se asume que si Dios está con nosotros nadie puede estar contra nosotros resulta ser tan tranquilizadora como falsa.

El cumplimiento pormenorizado de cada uno de los apartados de la ley religiosa no garantiza la experiencia mística; incluso, "alguien puede observar todas las leyes y aun así practicar un *politeísmo enmascarado*. Pues si al ejecutar un acto religioso su intención es complacer a un ser humano al que teme o de quien espera recibir un beneficio, no es en-

[13] *Ibid.*, p. 473.

[14] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 235.

tonces a Dios a quien rinde culto, sino a un ser humano".[15] Todo esto se mantiene durante toda la vida e incluso se transfiere a las nuevas generaciones mediante la justificación de que transmitimos las creencias a nuestros hijos porque los amamos; en realidad, trasladar la creencia familiar en forma autómata, sin consideración de sus posibles perjuicios o fallas, es menos un acto amoroso que una derivación de la ausencia de autocrítica.

Cuando la religión se practica sin un leve destello de autocrítica, ésta pierde su equilibrio y su capacidad fundante. En ese tenor, "hay gran mérito en conocer nuestras hipocresías sutiles, en no tener fe absoluta en nuestra fe, en nuestro sentido de la vergüenza y la contrición".[16] Por el contrario, cuando lo que prevalece es el hermetismo y el juicio ante la duda de aquel que se atreve a opinar lo contrario, no estamos experimentando una vivencia religiosa. Heschel reitera que "no podemos confiar en nuestra devoción, pues está manchada de pensamientos ajenos, presunción y vanidad".[17] De esto deriva que no hay opción de evadir la propia responsabilidad de pensar, de dudar y de reflexionar; ninguna religión que ofrezca la posibilidad contraria, centrándose en la sumisión, la pasividad y la superficialidad, tiene el derecho de considerarse una religión.

Con todo lo planteado, tendría que estar clara la tergiversación de la que ha sido objeto la religión y su uso indiscriminado para fines no espirituales. La vinculación religiosa con el poder o los cargos políticos no es el problema como tal, sino la realización de todos estos planes en función de la vanidad y de la riqueza no compartida. No se trata de ser pobres, sino de elegir ética y comprometidamente el uso de los recursos. Incluso el dinero es útil cuando se encamina a la realización de actos que favorezcan el desarrollo de otros o el crecimiento socioeconómico de un país. Vincular la religión con la pobreza es sólo una de las estrategias de control social más difundidas. Ser pobre consiste menos en no

[15] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 500.

[16] *Ibid.*, p. 513.

[17] *Ibid.*, p. 522.

tener recursos que en no obsesionarse con ellos y poder desprenderse de su posesión para que así fluyan con mayor libertad, pudiendo regresar en mayor abundancia.

No es comprensible de un auténtico religioso el rechazo a los que no comparten su credo, puesto que "la plegaria y el prejuicio no pueden morar en el mismo corazón".[18] Combatir a otro en razón de sus creencias no hace más que mostrar la corrupción de las propias. Lo que puede rechazarse es el daño infligido de uno a otro en razón de sus creencias, pues ninguna fe justifica que otro deba pagar por nuestra devoción. Exigir el sometimiento ajeno para que se produzca el reinado de la propia fe constituye una conducta más cercana al fanatismo que a la espiritualidad. En ese orden de ideas, "la falta de fe es insensibilidad, la fe indiscriminada es superstición".[19] Existe insensibilidad cuando se exige a otro la devoción que no ha elegido o se lo juzga moralmente por no cumplir con el mandato de una religión que no profesa. El error es doble: no es inmoral quien no se adecúa a las reglas de una religión que no ha elegido (todos seríamos inmorales) y no hay colindancia necesaria entre la moralidad y la diligencia cumplidora de una religión particular. Moral y religión son campos distintos, así como sus lineamientos, si bien pueden encontrar puntos de convergencia según sea la cultura en la que uno se encuentre y la influencia de la religión en ella. Más aún, incluso en la coincidencia entre moral y religión, queda la opción de elegir con divergencia a partir de un ejercicio ético.

Existe mayor valentía en la reflexión ética que en suscribirse a una conducta cuya directriz sea una religión adormecida. En esto concuerda Heschel al señalar que "tener fe no significa ampararse a la sombra de viejas ideas concebidas por profetas y sabios, ni de vivir de un patrimonio heredado de doctrinas y dogmas";[20] tener fe también es admitir la posibilidad de realizar un honesto discernimiento, utilizando la razón y la autocrítica de cada elección tomada. En ese sentido, nada es más

[18] Heschel, "La base religiosa de la igualdad de las razas", p. 35.

[19] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 157.

[20] *Ibid.*, p. 162.

lejano al proceder ético que un criterio adoctrinado y pasivo, devorado por la pereza y la indiferencia. Tampoco es oportuno dejar el curso de las cosas a la posición de los astros, los números, las generaciones previas y mucho menos a las supuestas vidas pasadas. En palabras de Heschel, "la magia […] es enemiga mortal de la religión, su total contrario".[21] En esto, como en otras cosas, es necesario dilucidar que la idea de magia en Heschel no incluye la intuición transpersonal de lo absoluto, pues ese tipo de *magia* no está sujeta a la hechicería antropoide.

La inautenticidad religiosa también puede estar conformada por la búsqueda de control intelectual o el desprecio absoluto de la intuición y de la incertidumbre. Cuando la religión es diluida en la abstracción no propicia ninguna modificación en la cotidianidad existencial del individuo. No se trata de negar la importancia de la racionalidad, puesto que es, incluso, un estado necesario en el camino a lo transpersonal; lo que debe ser aclarado es que la racionalidad que logra superarse a sí misma accede a un estado transracional en el que se dinamiza la conciencia del misterio. Es distinto lo pre-racional de lo transracional, en el entendido de que en el primer ámbito no se ha recorrido el camino intelectual necesario.

Heschel estipula que "las enseñanzas originales de la religión no se imparten en términos racionales y dogmáticos, sino mediante expresiones indicativas",[22] lo cual facilita su adquisición para el mayor número de personas. Lo anterior no significa que no haya un cierto número reducido de individuos para los que tales enseñanzas puedan ser inducidas sin un canal didáctico popular. No obstante, "toda enseñanza ética o religiosa que pone el énfasis principal en las virtudes espirituales como la fe o la pureza de motivaciones acaba en la frustración",[23] sobre todo porque antepone a la voluntad e integridad humanas como el factor determinante. Pero así como las virtudes decaen, la motivación se desvanece con el paso del tiempo o cuando se enfrente a las tribulaciones

[21] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 235.

[22] Heschel, *Dios en busca del hombre*, pp. 11-12.

[23] *Ibid.*, p. 518.

cotidianas; de ello se deriva que la fe debe estar anclada en *algo* de otro orden. En razón de que lo humano es variable y poco fiable, "no debemos rendir culto ni a la humanidad ni a la naturaleza, ni a las ideas ni a los ideales",[24] sino más bien a lo que está detrás de ello o al sitio hacia donde originalmente se dirigió el ideal o la motivación.

Cuando el yo es el centro de la religión, ésta siembra sus cimientos en un terreno móvil y frágil. Pensar que el mundo existe para ser el hogar del hombre o que los animales fueron puestos en su sitio para que el hombre los aprovechase y decidiera qué hacer con ellos muestra un paradigma en el que todo está al servicio del hombre, como si éste fuera el protagonista de lo existente o el baluarte fundamental por el que adquiere sentido el orden de la creación. Lo mismo sucede en torno a las ideas religiosas que aseguran que todo lo existente tiene su motivo en constituirse como un medio para los fines humanos; de tal manera, "quienes no pueden liberarse de la idea de que la moral y la religión son la respuesta personal del hombre a una necesidad egoísta, el resultado de su ansia de seguridad e inmortalidad, o el intento de dominar el miedo, no se diferencian demasiado de quienes suponen que los ríos, como los canales, fueron construidos por el hombre con fines de navegación".[25] Incluso más inapropiadas son las concepciones sobre la creación de la mujer para que estuviese al servicio del hombre o la idea de que su único fin es la reproducción. No se trata de afianzar la superación mediante la inflación del ego, sino en función de su trascendencia. En tal tenor, "no confundamos […] la religión con el uso que hace el hombre de ella",[26] ni englobemos como práctica espiritual sólo aquello que las religiones proponen.

Centrar la religión en el ego reproduce la ficción e instrumentaliza lo transpersonal para ponerlo al servicio del hombre. Sin embargo, "no hay forma más segura de no encontrar a Dios que pensar que Él es la

[24] *Ibid.*, p. 532.

[25] Heschel, *El hombre no está solo*, pp. 233- 234.

[26] *Ibid.*, p. 234.

respuesta a la necesidad humana";[27] por el contrario, en Heschel se pronuncia de manera constante la idea de que es el hombre quien ha sido creado para responder a la necesidad de Dios. Por ende, "la religión es en aras de Dios. El lado humano de la religión, con sus credos, rituales e instituciones, es un camino, no una meta. La meta es hacer justicia, amar misericordiosamente y caminar humildemente *con* tu Dios".[28] De esto se desprende que no hay verdadera vivencia religiosa si ésta no desemboca en un encarnado compromiso social.

Lo que hace el hombre determina lo que es, no a la inversa. En la dimensión de lo religioso, lo que el hombre actúa determina su religiosidad, no tanto lo que el hombre dice ser o la adscripción religiosa que anteponga para determinar su identidad. Según Heschel, a diferencia de los impíos que sólo confían en sus dioses, "los virtuosos son el apoyo de Dios".[29] Una religión sin compromiso está llamada a la simulación porque "la creencia sin fe es un acto formal, a menudo tan pobre de significación espiritual como una prueba de la existencia de Dios producida por una máquina de calcular. La fe […] no es sólo el asentimiento a una proposición, sino el hecho de apostar la vida entera a la verdad de una realidad invisible".[30] Visto así, no hay vivencia religiosa auténtica si no existe participación social o no se ofrece alguna retribución a la comunidad. Con esto no se afirma que cada uno deba ofrecer un conjunto de osadas estrategias para cambiar al mundo, sino que es responsabilidad personal delimitar los alcances de la ofrenda en proporción al propio talento y capacidades.

La fe que desencadena compromiso y congruencia provoca motivación y construye significados. Cuando Heschel analizó la situación de su época percibió que "la religión no declinó porque fue refutada, sino porque dejó de ser significativa y se tornó aburrida, insípida y

[27] *Ibid.*, p. 235.
[28] *Ibid.*, p. 239.
[29] *Ibid.*, p. 245.
[30] *Ibid.*, p. 165.

opresiva".[31] Una religión sólo puede ser significativa cuando tiene espíritu, es decir, cuando en ella existe una especie de soplo que se vuelve aliento constituido en la transpersonalidad, en una instancia más allá del ego. Aun así, lo espiritual no se agota en lo intangible, debe estar arrojada en lo físico y visible, desembocar ahí. En uno de sus prólogos, Meyer recuerda las palabras de Heschel en torno a la modalidad comprometida de la oración: "Cuando marché con Martin Luther King en Selma, sentí que mis piernas rezaban".[32] No obstante, tal como apunta Chester, "el activismo social de Heschel no siempre le proporcionó el apoyo de la comunidad judía, y probablemente permitió en ocasiones ser manipulado por algunos de los activistas más cínicos, pero su participación siempre fue una cuestión de principio".[33]

La religión puede manifestar aspectos deseables y arraigados en su esencialidad espiritual cuando se aleja del centralismo en la estructura, evita promover el beneficio egoísta del hombre y renuncia al desmedido énfasis en la prestidigitación racionalista. Para comenzar, la religión tendría que valorar y practicar el silencio, sustentada en la conciencia de que "nuestro conocimiento consiste en saber que somos incapaces de comprender verdaderamente a Dios. […] Cualquier cosa que digamos con la intención de exaltar y alabar a Dios contiene algo que no se le puede aplicar a Él e incluye expresiones denigrantes. Es por lo tanto más propio permanecer en silencio y contentarse con la reflexión intelectual".[34] Esto coincide con el salmista que advierte "El silencio es alabanza para Ti" (65, 2).

Por otro lado, en los casos en que el silencio se ha hecho palabra, ésta no tendría que tomarse al pie de la letra; según reconoce Heschel, "la forma más segura de malentender la revelación es tomarla literalmente".[35] La intención es, por tanto, trascender las palabras pero iniciar con ellas,

[31] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 23.

[32] Meyer, "In Memoriam", p. 12.

[33] Chester, *Divine pathos and human being*, p. 45.

[34] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 157.

[35] *Ibid.*, p. 230.

ir más allá de la razón, pero comenzar con su ejercicio, reconociendo sus límites; en otras palabras, "en la dimensión espiritual, la abnegación cuenta más que el logro de la erudición".[36] Aun así, es necesaria una religión que permita razonar y no se escude sólo en el seguimiento de la regla o el orden, que no reprima la sana práctica de dudar. Incluso en el entendido de que seamos seres religiosos, seguimos siendo entes pensantes. "La religión es una respuesta a las preguntas últimas. Y cuando empieza a olvidar las preguntas últimas, la religión se hace insignificante y sobreviene su crisis".[37] Quien no tenga intención de preguntar quizá no tiene madera para ser religioso o, al menos, no será capaz de que su práctica religiosa tenga sustancia.

No se inicia en la religión o la vida espiritual por encontrarse en paz o plenitud; por el contrario, "la religión es la crítica de toda satisfacción. Su meta es el regocijo, pero su comienzo es la disconformidad, el aborrecimiento de la jactancia, la destrucción de los ídolos".[38] El derrocamiento de los ídolos es un elemento que no acontecerá sin el adecuado uso de la razón y del discernimiento. Derrumbar las representaciones de Dios, haciendo a un lado la costumbre de idolatrar a los que se presentan como sus mediadores, es un buen inicio de acuerdo a tales postulaciones. No se necesita la vista ni la imagen para la creencia, el recordatorio visual deriva de la permanencia en un estado propedéutico de la religión. Es por ello que "no existe fe a primera vista. La fe que cobra vida como una mariposa es efímera. Aquél que es rápido para creer, es rápido para olvidar",[39] de modo que en los asuntos religiosos quien lleva prisa está avanzando mal.

No debiera ser tarea de la religión negar las cualidades, el ímpetu intelectual o el impulso pasional. Es preferible la canalización antes que la negación. Heschel advierte que "el mal impulso no implica fatalidad; se

[36] Heschel, *La Tierra es del Señor*, p. 101.

[37] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 23.

[38] *Ibid.*, p. 79.

[39] *Ibid.*, p. 130.

lo puede incorporar al servicio de Dios".[40] En lo tocante al deseo sexual, el rabino es claro al enunciar que "mejor se puede combatir el fuego con las llamas del éxtasis que por medio del ayuno y de la mortificación".[41] Una vida sexual intensa constituye un preámbulo para la entrega espiritual, no es su contraparte ni representa un obstáculo. La represión sexual es la que propicia el desenfreno y las conductas inapropiadas que explotan sin control de las maneras más perversas por no haber permitido la apropiada canalización del impulso. En estos términos, la canalización no es idéntico a sublimación; por ende, no se trata de frenar o temer al impulso de lo sexual, pues su intensidad es evidencia de un sano estado físico y mental. La imposición del control sexual absoluto, con sus consecuentes desviaciones y perjuicios, ha ocasionado la temible e inapropiada idea de que el sexo es el problema. Las instancias religiosas, iglesias y comunidades que debieran favorecer la plenitud humana, han coaccionado la noble expresión de la sexualidad en nombre de una virginidad que ha sido asociada sin explicación alguna con la espiritualidad.

Negar y reprimir resulta menos efectivo que aceptar y canalizar. Heschel advierte que "el dador de la vida no nos pidió que despreciáramos nuestra breve y pobre vida, sino que la ennobleciéramos; no nos pidió que la sacrificáramos, sino que la santificáramos".[42] Visto así, incluso cabe santificar la sexualidad y espiritualizar la racionalidad. La carne no es un obstáculo, pues es también con el cuerpo con el que pueden realizarse las obras favorecedoras del desarrollo. Si un acto sexual es vivido responsablemente y con el criterio oportuno no tendría que repercutir negativamente en el desempeño espiritual. Más que la sexualidad, el peligro es la desinformación, la ignorancia, el prejuicio, el desconocimiento de sí, la utilización del otro, la manipulación y la irracionalidad. Concluir que un orgasmo aleja de Dios implica perder la oportunidad de encontrarlo incluso en tal experiencia. Cabe apuntar que la apertura

[40] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 532.

[41] Heschel, *La Tierra es del Señor*, p. 83.

[42] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 269.

a la plenitud sexual no necesariamente conduce a la promiscuidad, al menos no en la vida de Heschel.

La apertura a la pasión humana incluye también la disposición para la captación de la pasión divina, de lo cual adviene sentir el *pathos* de Dios. Esto es posible en la medida en que se comprende que el "verdadero significado de la religión de simpatía [es] sentir el *pathos* de Dios como uno siente el estado de su propia alma".[43] Por ello, percibir a Dios como un ser alejado, al cual hay que buscar para poder lograr un poco de su consideración, evidencia una desconexión con el *pathos* divino. Así, "la religión como institución, el Templo como fin último o, en otras palabras, la religión por la religión, es idolatría".[44] No se trata de enunciar que cada hombre es Dios, sino que cada individuo es capaz de coincidir su pasión con el *pathos* divino; dicho de otra manera, cuando el humano "reconoce a Dios en todos [sus] caminos" (*Prov*. 3, 6), establece un constante estado de contemplación de lo transpersonal que está inherente sobre cada mínima circunstancia y detalle de lo tangible. Si todo respiro está incluido en la sinfonía de lo absoluto, entonces el misterio vive en cada segundo, el tiempo es el himno en el que transcurre el enigma.

En cuanto a la esencia de la religión, Heschel consideró que "el lado objetivo de la religión es la constitución espiritual del universo, los valores divinos conferidos a todo ser y expuestos a la mente y la voluntad del hombre, es decir, una relación ontológica".[45] Si bien estos elementos podrían conferir una constitución abstracta en la esencialidad de la religión, Heschel los aterrizó refiriendo que "el principio de la religiosidad es la compasión",[46] ser capaz de sensibilizarse ante la situación ajena, del mismo modo en que se percibe el *pathos* divino. Es preciso que tal sensibilidad se desarrolle en forma paulatina en proporción al adentramiento individual en la esfera de la intimidad y el recogimiento. En tal óptica,

[43] Heschel, *Los profetas*, vol. 3, p. 31.

[44] Heschel, *El hombre no está solo*, pp. 238-239.

[45] *Ibid*., p. 239.

[46] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 113.

"la muerte de la religiosidad son las manifestaciones públicas. La única manera de crear una atmósfera para la fe, es crecer espiritualmente en la intimidad".[47] De lo anterior deriva que más allá de la pronunciación colectiva de una fe en particular, lo importante es fomentar una introspección que, lejos de dirigir al aislamiento, provoque en la persona la sensación de habitar en el mundo sin diluirse en la multitud. En otro de sus textos[48] Abraham Joshua establece algunos elementos clave para la vivencia de la piedad, la cual no está reducida a volcarse en la necesidad ajena, puesto que con ello se olvida el trabajo con uno mismo.

Por otro lado, debe evitarse que la focalización de la vida eterna ocasione el extrañamiento ante la existencia terrena. La práctica común de voltear al cielo pretendiendo cegarse ante el dolor humano en la Tierra no es propio de la religión con espíritu, ni de la mística comprometida. Tal como denuncia Pérez, "las religiones ven al futuro ultramundano, al más allá, pero también deben atender al futuro mundano de modo holístico, abarcando lo económico, lo político y lo social".[49] Si la religión encuentra su esencia en la conexión con el *pathos* divino y éste se asocia con lo que acontece al hombre en el mundo, entonces no puede aceptarse una religión que se desentienda de la catástrofe social. Así, olvidando la pretensión de convertir a la religión en un medio para el beneficio exclusivo del creyente y para una supuesta salvación eterna, "la religión profética puede definirse, no como lo que el hombre hace con su preocupación última, sino como lo que el hombre hace con la preocupación de Dios".[50] Asimismo, si la preocupación de Dios responde a la tribulación particular de cada contexto y momento histórico, la religión tendría que adaptarse a los tiempos, épocas y situaciones en las que se incrusta.

[47] *Idem*.

[48] Heschel, "An Analysis of Piety".

[49] Pérez, "La religión judía desde Buber y Heschel ante la posmodernidad", p. 69.

[50] Heschel, *Los profetas*, vol. 3, p. 328.

Pérez acierta al señalar que Buber y Heschel "apuntan a una renovación profunda y crítica de las visiones y costumbres religiosas".[51] Ambos filósofos se permitieron ampliar sus perspectivas y no reducir sus búsquedas a un conjunto de libros selectos de su propia religión. Esto explica que su disposición por adaptarse a los tiempos y contextos en los que se desempeñaban les permitió concretar un plan de involucramiento e influencia mayor. En relación a la importancia de no esclavizarse en una sola perspectiva, Heschel señala que "los dirigentes religiosos se quedan a menudo petrificados en su propia tradición y comprensión y no saben relacionarse con los problemas candentes del día".[52] En las páginas de su extenso artículo "The Spirit of Prayer", Heschel vincula el acto de orar con el de estar atentos a las circunstancias.[53] La importancia de la actualización no debe ser aplicada como una actitud renuente a la revisión de los autores clásicos o a los textos que conforman la tradición de una religión o de una filosofía en particular, pero sí como una perspectiva que incite a vincular los textos antiguos con la realidad palpitante. Con todo ello, es precisa la conclusión de Pérez al señalar que "de la religión judía, como de otras religiones, se puede decir que una de sus tareas más importantes es renovarse. Renovarse o morir, no hay otra alternativa".[54]

Estar adaptados a los tiempos actuales conforma también la disposición a mantenerse abierto, o al menos tolerante, ante la diversidad. Apreciar las diferencias, celebrándolas, es una conducta oportuna, sobre todo si se tiene en la mira que "en este eón la diversidad de religiones es la voluntad de Dios".[55] En su ensayo *Ninguna religión es una isla*, Heschel presenta una visión concisa en torno a la misión de las religiones del mundo. El rabino sostiene que ninguna religión puede asumirse poseedora del monopolio de la verdad o la santidad. De acuerdo con

[51] Pérez, *op. cit.*, p. 41.

[52] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 358.

[53] Heschel, "The Spirit of Prayer", pp. 151-215.

[54] Pérez, *op. cit.*, p. 69.

[55] Heschel, "No Religion Is an Island", p. 14.

Kasimow, tanto Luther King como Heschel manifiestan que "Dios se encuentra en el corazón humano, no sólo en una tradición religiosa".[56] Asumir tal misterio es parte de una religión con espíritu. Incluso en la óptica de que las religiones no buscan a un Dios concreto, sino a una fantasía, tendría que respetarse el derecho de cada individuo a la búsqueda, conocimiento y elección de la religión que decida, siempre y cuando se respete la posición ajena. Respetar no significa eludir el debate, pero debatir no implica una disputa, sino una búsqueda conjunta de una verdad desconocida. Todos conocemos las consecuencias de no actuar en virtud de una prerrogativa semejante.

***

Confundir la religión con la idolatría acarrea consecuencias nefastas para la sociedad, generando un caldo de cultivo para la imposición de una religión o la ausencia de respeto a la diversidad de creencias. Cuando la religión se sustenta con ceguera en una estructura formal termina por volverse una práctica sin sentido, tendiente a la simulación de Dios y a edificarse en la apariencia. Alcanzado un extremo inapropiado, la religión resulta dañina para la sociedad, al obstruir su desarrollo. Si la religión se centra en el placer de sus conformantes, se aleja de la autocrítica y establece su superioridad mediante un discurso excluyente, sólo muestra su fanatismo y superstición. Asimismo, cuando la religión es diluida en la abstracción o se centra en el egoísmo, termina por renunciar al compromiso que le corresponde como constructora de paz y prosperidad para la ciudadanía.

Para evitar todo lo anterior y en función de promover una óptima inclusión de la religión en la vida espiritual de los individuos, evitando la pretensión de que sus miembros son los únicos merecedores de los dones divinos, resulta urgente la valoración del silencio antes que el proselitismo gratuito. La religión no debe separarse del ejercicio racio-

[56] Kasimow, "Prophetic voices. Abraham Joshua Heschel's friendship with Martin Luther King, Jr.", p. 59.

nal ni centrarse en la represión de los impulsos sexuales, toda vez que su esencia es sentir el *pathos* de Dios. Si esto logra acontecer, la religión adopta su papel de observar y transformar las condiciones sociales del contexto en el que se inserta, admitiendo la diversidad y ocupando el sitio que le corresponde, sin presentarse como la mejor de entre el resto de religiones ni la única instancia colectiva que favorece el progreso.

12. RELIGIÓN Y PENSAMIENTO

La discusión en torno a la supremacía de la religión sobre el pensamiento o de éste sobre aquella ha requerido demasiada tinta a lo largo de los años. Para Heschel, la separación inicia con el origen de dos tradiciones particulares hace más de dos milenios: la griega y la hebrea. Para el rabino, "el concepto griego de ser representa una aguda antítesis de las categorías fundamentales del pensamiento bíblico",[1] principalmente porque para los hebreos, el ser no era el punto más alto o más general de la ontología; de acuerdo al planteamiento de tal tradición, el ser no surge en forma espontánea, sino por la intervención de Dios. A partir de ahí, comienza una clara división entre una y otra postulación. Realizando una primera categorización de las distinciones, el teólogo de Varsovia establece que "en lo geográfico y en lo histórico Jerusalén y Atenas, la era de los profetas y la era de Pericles no están demasiado lejos la una de la otra. En lo espiritual, un mundo de distancia las separa".[2]

La diferencia no solamente se acentúa en las temáticas de estudio, sino también en la intención del mismo. "Los griegos estudiaban para comprender. Los hebreos estudiaban para reverenciar. El hombre moderno aprende para usar. A Bacon le debemos la fórmula: '*El conocimiento es poder*'. Y sobre esa base se incita a la gente a estudiar: el conocimiento significa éxito. Ya no sabemos cómo justificar valor alguno

[1] Heschel, *Los profetas*, vol. 2, p. 191.

[2] Heschel, *Dios en busca del hombre*, pp. 19-20.

salvo en función de la conveniencia y la utilidad".[3] En nuestros días es notorio lo poco que queda del otrora aprecio por el conocimiento, se lo observa como un requisito para lograr competencias y habilidades que permitan destacar u obtener logros y reconocimientos. El tan célebre amor a la sabiduría ha quedado sepultado debajo de la burocracia, la meritocracia, la simulación, el poder y la desesperada búsqueda de presupuesto.

En lo tocante a lo moral, Heschel realiza la siguiente distinción: "¿Qué es el bien? es la pregunta que pone Platón en boca de Sócrates. Pero la pregunta de Moisés fue: ¿Qué exige Dios de ti?"[4] Más allá de la ambigüedad de la idea de Dios a la cual deba ceñirse el planteamiento moral establecido por Moisés, está claro que sujeta el bien a una entidad superior, a una personalización trascendente que incluye una voluntad en sí y un derecho a la exigencia por un tipo de comportamiento. Pareciera que Heschel desea referir que Moisés está un paso adelante porque su pregunta ya no es por la esencia del bien, sino por la esencia del llamado o la alianza que Dios exige. No obstante, en una línea platónica, tras escuchar a Moisés, la pregunta novedosa tendría que ser ¿qué es Dios? Nuevamente, esta cuestión estaría orientada a un conocimiento, lo cual es muy valioso, pero no se enfoca a un compromiso personal. De acuerdo con el filósofo judío, "los griegos estudiaban para saber. Los hebreos estudiaban para respetar. El hombre moderno estudia para usar".[5] Visto así, el contexto mercantilista que nos rodea condiciona nuestra manera de plantearnos el conocimiento.

Tanto el posicionamiento socrático como el platónico son axiológicos, apuntan a la comprensión de los valores; por su parte, el enfoque hebreo es hacia la reverencia y al seguimiento de un acuerdo. En ese sentido, "la filosofía griega versa sobre los *valores*; el pensamiento judío se ocupa de las *mitsvot*".[6] Las *mitsvot* (precepto o mandato) constituyen

[3] *Ibid.*, p. 44.

[4] *Ibid.*, p. 124.

[5] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 25.

[6] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 482.

un sólido fundamento en el judaísmo, al punto que no se entiende uno sin lo otro.

Como acontece al existir puntos dicotómicos, éstos tienden al enfrentamiento o a la integración. En ello coincide Heschel al referir que "la historia del pensamiento occidental consiste en el intento de fusionar ideas que en su origen son predominantes helénicas, con ideas que en su origen son predominantes semíticas".[7] Es probable que la meta no sea *fusionarlas*, sino integrarlas. A diferencia de la fusión, la integración mantiene la distinción entre las partes, respetando la esencia de cada una. Dicho así, la filosofía y la fe no tendrían que estar separadas en todos los casos, al menos no cuando la fe se aleje del adoctrinamiento o cuando la filosofía no implique hermetismo e indisposición hacia otras formas de conocimiento. Es distinta la fe de la creencia, como también lo es la auténtica filosofía de la terquedad racionalista.

Una de las consecuencias de fusionar, en vez de integrar, consistió en la separación de todo rasgo de emocionalidad en la idea de Dios. Según refiere Chester, "cuando el judaísmo y el cristianismo bíblico se encontraron con el mundo intelectual griego, las declaraciones que atribuían emociones a Dios fueron descartadas como mera metáfora, y este método fue aceptado generalmente tanto en el pensamiento tradicional judío como en el pensamiento tradicional cristiano".[8] En esa óptica, la opción por una ontología alejada de la visión transpersonal es evidencia de que ésta no ha sido integrada, quizá por considerarla algo exclusivo de la religión. En este terreno, "la ontología sostiene que el ser es el concepto supremo. Pregunta sobre el ser como ser. La teología encuentra imposible considerar al ser como el concepto supremo".[9] En ese tenor, un aspecto que no menciona Heschel es el olvido que ambas, la filosofía griega y la religión hebrea, han tenido en torno al tema de la nada. La primera centralizándose en el ser, siguiendo en buena medida los parámetros de Parménides, y la otra enfocándose en dirigir el origen

[7] Heschel, *El Shabat: su sentido para el hombre moderno*, p. 224.

[8] Chester, *Divine pathos and human being*, p. 203.

[9] Heschel, *Los profetas*, vol. 2, p. 194.

del ser a una Causa trascendente y abarcadora. Tanto la filosofía como la religión podrían enriquecerse aún más del estudio de la nada y de las implicaciones que ésta tiene en ambos territorios disciplinares.

Cuando Heschel denuncia que "toda ontología que desprecia la maravilla y misterio del ser es culpable de la supresión del asombro genuino de la mente, y de tomar al ser en forma gratuita",[10] también incluye, aunque no refiere, la importancia de que la religión se enriquezca de la filosofía, sin rehuir al compromiso intelectual y a la abierta confrontación. Si bien el líder judío enriqueció su teología con el pensamiento filosófico e integró lo mejor de ambos mundos, esto se debe a que "es el más destacado exponente de una sólida síntesis del pensamiento jasídico más elevado [...] con las disciplinas estructuradas de la filosofía occidental";[11] a pesar de lo encomiable de tal búsqueda de integración, su actitud no es representante de la mostrada por la mayoría de los filósofos y de los religiosos. Por otro lado, cabe mencionar que, a pesar de dominar ambas áreas, su predilección estuvo siempre del lado de la religión y de una especificación muy particular de ella; por ende, su integración filosófica fue instrumental, nunca siendo protagonista. Resulta usual que en la llamada "filosofía de Heschel"[12] se observen referencias a la filosofía occidental que son mostradas con la intención de manifestar su contraste con el enfoque hebreo, pero no siempre en aras de una integración. Es posible, entonces, que pueda irse aún más allá de Heschel en cuanto a la actitud de no predilección.

Un elemento fundamental en la intención de Heschel, según puede reconocerse tras un análisis de varias de sus obras, es el de mostrar la importancia del pensamiento bíblico y religioso, enfatizando en sus posibles aportes para el mundo occidental y filosófico. En ese sentido, Abraham Joshua afirmó en una nota a pie de página de uno de sus libros que "sería un logro de primera magnitud reconstruir la naturaleza peculiar del pensamiento bíblico y elucidar su divergencia con todo otro

[10] *Ibid.*, p. 192.

[11] Meyer, "In Memoriam", p. 14.

[12] Silberman, "The Philosophy of Abraham Heschel".

tipo de pensamiento";[13] incluso aludió a la particularidad del punto de vista de la realidad en el imaginario bíblico.[14] Entre los aspectos centrales que cabe rescatar del abordaje hebreo se encuentran: *a)* la intensidad de su disposición para la búsqueda; *b)* la vinculación del estudio con la vida personal, al punto de que una se sostiene en la otra: se vive para el estudio y se estudia para vivir mejor y aportar más; *c)* la consideración de una intervención transpersonal, la cual incide en la vida cotidiana y elimina todo rasgo de supremacía en la actitud del hombre ante el mundo. Si bien se reconoce que Dios es capaz de influir en los sucesos de la historia, su voluntad debe estar mediada de fuerzas y aspectos que no están totalmente ubicados en Él; por ello, resulta fundamental permanecer con una visión abierta a los signos de los tiempos. En síntesis, podría considerarse que la radicalidad, la integración a la vida y la óptica de lo transpersonal son aspectos laudables que podrían incluirse en ciertos enfoques filosóficos, enriqueciéndolos y ampliándolos.

En lo correspondiente al pensamiento religioso, Heschel encuentra dos fuentes particulares en "la *memoria* (tradición) y la intuición *personal*".[15] La primera de ellas no está particularizada en el sujeto, es él quien debe estudiarla y conocerla, es algo *dado*. Por otro lado, la intuición apunta a una vivencia particular, no es colectiva ni de muchedumbres, se acota a una significación que surge de manera espontánea, pero que requiere de disposición para ser captada. La preparación que produce el flujo de la intuición es la apertura al asombro. En ese sentido, el asombro no es lo mismo que la curiosidad y "no llega a su fin con la adquisición de conocimiento; es una actitud que jamás cesa".[16] Con todas sus letras, la intuición es también "una forma de pensar",[17] que requiere preparación y entrenamiento. Por tanto, el enfoque religioso, cuando logra su misión de *conectar* con lo transpersonal, propicia la

[13] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 19.

[14] Heschel, "The Biblical View of Reality".

[15] Heschel, *Dios en busca del hombre,* p. 34.

[16] *Ibid.*, p. 59.

[17] *Idem*.

conciencia de la conexión pre-existente que es anterior a la noción que el hombre tenga de ella.

La intuición referida no está separada de la contemplación, pero no debe ser entendida como un acto pasivo de observación, sino como una penetración de la realidad que exige esquivar las distracciones y los conceptos distorsionantes para poder enlazar la noción con la certeza, al menos por instantes fugaces. La intuición de lo transpersonal conforma la actitud mística, de modo que no se entiende una sin la otra. Heschel conjunta este tipo de intuición con el ejercicio racional, sin que esto implique la reducción de su valor; en ese sentido, "el pensamiento religioso es un esfuerzo intelectual que nace de las profundidades de la razón".[18] No se trata de elevarse más allá de la razón, sino de incidir en ella, insertarse en su núcleo, ahí donde reside la fuente de la misma sin importar su contenido.

La conjunción de la razón y la fe no consiste en la crítica que una pueda realizar sobre la otra, sino en la concepción de los puntos en común y de las oportunidades de enriquecimiento y nutrición entre sí. Es oportuna la distinción de Fackenheim entre el pensamiento religioso y el pensamiento reflexivo sobre la religión. De acuerdo a este autor, el pensamiento religioso absorbe una elección centrada en la fe y no se excede de su ámbito, de modo que no se interesa en convencer racionalmente a los que no han elegido voluntariamente la opción de adoptar una fe particular;[19] a su vez, el pensamiento reflexivo sobre la religión indica la incidencia de ésta en los paradigmas sobre la vida, la existencia, las relaciones humanas, el significado de la vida y el sentido de todo lo que existe, así como su posible conexión con otro tipo de realidad más allá de la personal. Es evidente que los planteamientos heschelianos son mayoritariamente del segundo tipo.

A diferencia del filósofo, quien hace bien en no dar nada por sentado, "el hombre bíblico nunca pregunta: ¿Existe un Dios?"[20] Una pregunta

[18] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 23.

[19] Fackenheim, "God in Search of Man (review)", p. 50.

[20] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 125.

que conjuga el enfoque filosófico y el religioso podría ser la siguiente: ¿qué implicación tiene para nuestra vida la existencia de un Dios y qué puede decirse de Él si su esencia es incognoscible? Para Heschel, esta cuestión tendría que ser respondida a partir de lo que él considera los puntos de partida para meditar acerca de Dios: "El primero es percibir la presencia de Dios en el mundo, en las cosas; el segundo es percibir Su presencia en la Biblia; el tercero es percibir Su presencia en los actos sagrados".[21] Es notable que el punto inicial podría ser mayormente aplicable en varias tradiciones de pensamiento filosófico, siempre con la noción de un Dios desconocido e incognoscible, la pauta primaria, el dado supremo, el motor inmóvil, la causa incausada e incluso la Nada absoluta que posibilita a todo lo que es. En cuanto al segundo y tercer parámetro, resulta indudable que sólo puede hacerse en función de una plataforma de fe, puesto que la actitud de duda se mantendría objetando la credibilidad de un conjunto de libros que promueven un enfoque particular sobre la divinidad. Este factor no tendría que desanimar la consideración, al menos, del primer apartado; los otros dos, sin duda, no deberían excluir la indagación filosófica abierta y dispuesta, por lo que deviene la necesidad de considerar los puntos de convergencia entre la filosofía y la Biblia.

En relación a la posible influencia de la Biblia en el pensamiento, Heschel considera que "es mucho lo que la filosofía podría aprender de la Biblia. Para el filósofo la idea más elevada es la del bien, pero para la Biblia la idea del bien es la anteúltima puesto que le precede lo sagrado, sin lo cual no puede existir".[22] No obstante, una posible pérdida para la filosofía en torno a la aceptación de la fe bíblica es el ejercicio de la duda. En ese tenor, Kaplan señala que Heschel "no toma en serio a la duda porque en esta instancia no se puede trasladar la visión bíblica de la realidad a términos modernos. Su rechazo de la duda como modo valioso de la comprensión religiosa nos debe sacar de nosotros mismos. Si trascendemos la arrogancia de la duda podremos llegar a ser receptivos

[21] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 24.

[22] Heschel, *El Shabat: su sentido para el hombre moderno*, p. 192.

de la fe bíblica".[23] A pesar de tales precisiones, resulta complejo comprender una filosofía que pretenda sostenerse sin el movible fundamento de la duda; dicho de otro modo: es complicado que la filosofía persista sin la duda misma, incluso eso es *dudable*. No obstante, la filosofía termina por creer en algo, ya sea en su propio proceder racional o en la existencia de alguna verdad que debe ser descubierta. En los casos en los que la razón misma es puesta en duda, esta última se mantiene incluso ante la posibilidad de que exista una respuesta.

Si en su proceder filosófico el hombre logra introducir una fe, ésta tendría que estar enfocada a un ámbito transpersonal, pero no hacia una particular visión religiosa, pues en estos casos se corre el riesgo de condicionar el propio pensamiento. Sin embargo, para Heschel la combinación es posible, e incluso plantea que "el profeta oye la voz de Dios y siente su corazón. Trata de impartir el *pathos* del mensaje junto con el logos".[24] La fe que propone Heschel tiene una génesis que inicia en un ejercicio de "teología profunda",[25] de modo que asimila la precariedad y la pequeñez humana. La estructura axiológica propuesta por el hombre es insuficiente en la óptica de Heschel, con ella no se logra abastecer una plataforma moral. De tal modo, la bondad debe enraizarse en una fuente de otra índole, una que justifique el contacto del humano con Dios. Para el teólogo de origen *ashkenazí*, el valor de ser moral en el ambiente cínico en el que vivimos se encuentra en los textos sagrados; además, afirma que "la filosofía puede aprender mucho de la Biblia, porque es en ella y no en los sistemas formales donde se encuentran las respuestas a estas preguntas".[26] Aun con todo ello, la duda tendría que ser mantenida, no como una forma de hermetismo irracional, sino como manifestación de escepticismo honesto y noble.

[23] Kaplan, "Misticismo y desesperanza en el pensamiento religioso de A. J. Heschel", p. 26.

[24] Heschel, *Los profetas*, vol. 1, p. 71.

[25] Merkle, *The Genesis of Faith: The Depth Theology of Abraham Joshua Heschel*.

[26] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 178.

De cualquier manera, la filosofía puede ocuparse de la comprensión de los textos religiosos, no sólo de la Biblia, sino también del resto de los libros considerados sagrados. En ese tenor, "el papel que le cabe a la religión es el de ser *un desafío a la filosofía*, no un mero objeto de examen".[27] Se trata de una invitación a considerar y a contemplar los contenidos y el mensaje íntimo de las tradiciones culturales que, a lo largo de los siglos, han aportado o delimitado las conductas de varias personas. Esto no tendría que ser objeto de análisis exclusivo para los teólogos o los hombres de fe, pues en la visión de la óptica transpersonal, laudable también en el experto en filosofía, todo lo que conforma la realidad puede ser oportunidad para el asombro. Ahora bien, el contenido último de la religión, más allá de la institucionalización y el dogma, no está al alcance de la cognición, sobre todo si aceptamos la implicación intuitiva y emotiva que lo conforma. En la perspectiva de Heschel, la razón es complementada por la religión, no suplida ni negada. Esto porque "la religión no se halla dentro de los límites de la mera razón, sino fuera de ellos. Su misión no consiste en competir con la razón, sino en asistirnos allí donde la ayuda de la razón sólo es parcial".[28] En el punto donde existe una respuesta racional a la pregunta fina y rigurosa, también prevalece la sensación de un acortamiento, de un sinsabor que no encuentra un paladar que lo deguste. Algo aún persiste oculto ahí, se mantiene una ausencia, una falta.

Heschel hace coincidir a la filosofía con la religión, recurriendo a una frase socrática presente en los diálogos platónicos[29] en la que se señala a la admiración como el origen de la filosofía. Heschel la adapta diciendo que "la filosofía comienza en el asombro";[30] no obstante, a tal estado de ánimo eligió llamarlo *taumatismo* (*thaumazein*: dudar), para así no confundirlo con el escepticismo. Por tanto, el planteamiento previo en torno al exilio de la duda termina por ser inoperante: ésta

[27] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 22.

[28] *Ibid.*, p. 26.

[29] Platón, *Teeteto*, 155d.

[30] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 13.

también podría ser útil como estado primigenio que conduce a la fe. Si el asombro es una especie de duda, cuando el primero permanece en forma continua, entonces la duda se convierte en un estado latente. Por supuesto, se puede dilucidar que en este caso se trata de una duda ante lo desconocido, no de una duda ante la existencia de Dios, la cual en ningún momento manifiesta Heschel. Si el inicio de filosofía y religión puede ser asociado al asombro, la separación entre ambas ocurre cuando la primera de ellas se decanta por una explicación de orden antropológico, centrada en el pensamiento. Según nuestro rabino, "la filosofía, seducida por la promesa de lo conocido, ha cedido muchas veces a poetas y místicos los tesoros del misterio último, aunque sin el sentido de lo inefable no existen problemas metafísicos, ni conciencia del ser como ser, del valor como valor".[31] No es irracional ir más allá de la razón; a la filosofía corresponde, o al menos a una parte de ella, un digno retorno a la pregunta por lo inefable.

Lo que motiva al filósofo a mantenerse erguido en el camino del descubrimiento es un impulso que no encuentra obstáculo en las breves e insuficientes satisfacciones que su intelecto le muestra. "Las dudas pueden resolverse; el estupor radical jamás se extingue",[32] y son grandes montañas de cuestionamientos las que persisten aun después de un acalorado debate o varias tardes seguidas de erudición. En tal orden de ideas podría concebirse que "el estudio es un acto análogo al culto".[33] La diferencia estriba, en todo caso, en que "para el filósofo Dios es un *objeto*; para el hombre que ora Él es el *sujeto*".[34] Tratándose de la oración, cabe persuadirnos de que ésta es más amplia que la reiteración de un conjunto de frases o letanías que se esbozan sin mayor conciencia del encuentro con lo absoluto. Mientras exista un hombre que ore, incluso sin religión, esta última persiste sin institucionalizarse.

[31] *Ibid.*, p. 8.

[32] *Ibid.*, p. 13.

[33] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 177.

[34] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 128.

La religión otorga, según Heschel, la opción de conectar la historia de una civilización con la manifestación de lo eterno en el tiempo. En su artículo "Between Civilisation and Eternity" apunta varios de los tópicos significativos al respecto.[35] Con todo ello percibe que "la religión, con sus demandas y sus visiones, no es un lujo sino un asunto de vida o muerte".[36] La importancia de la religión, o de la actitud religiosa, se manifiesta en la apertura ante lo que trasciende la comprensión humana y la leve explicación que pueda darse de las cosas. El rabino cuestiona: "¿De qué vale la especulación sutil sin la intuición prístina del carácter sagrado de la vida, intuición que tratamos de traducir a términos filosóficos racionales, a modos de vida religiosos, a las formas y las visiones del arte?"[37] A su vez, nos corresponde preguntar, ¿acaso la búsqueda de lo trascendente no es un camino para eludir la incertidumbre de sabernos sin respuestas precisas? No hay manera de asegurar que la certeza emparejada con la fe sea un obstáculo para continuar la búsqueda; lo que sí sabemos es que la búsqueda meramente racional ha dado algunos pasos en la comprensión de la realidad. Cabe considerar que esos pasos son más firmes que los producidos por la negación de la búsqueda o el regocijo en el confort de saberse con la respuesta definitiva a través de una creencia religiosa. Puestas las cartas sobre la mesa, la opción viable es mantener el ejercicio filosófico, pero con apertura a la consideración de lo transpersonal; de ser posible, incluyendo la intuición de que estamos inmersos en ese ámbito.

Otra de las diferencias consiste en que "la filosofía comienza en la pregunta del hombre [y] la religión comienza en la pregunta de Dios y la respuesta del hombre".[38] El énfasis de la religión, cuando ésta no es una manifestación de evasión racional, se coloca en la consideración de una petición venida de algo mayor al hombre, una exigencia que no lo puede mantener indiferente. Para mantenerse alerta ante tal llamado

[35] Heschel, "Between Civilisation and Eternity", pp. 375-378.

[36] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 476.

[37] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 15.

[38] *Ibid.*, p. 76.

constante, el hombre debe seguir de forma disciplinada un conjunto de prácticas y hábitos que lo conduzcan a un estado de disposición, lo cual Heschel explica en uno de sus textos.[39] Así, en la preparación de su propio entendimiento, el hombre religioso puede ser capaz de mantener una actitud abierta si aborda la teología con mayor disposición para la escucha y menos tendencia a la explicación.

Además de la opción de vincularse con la religión, la filosofía también puede colindar con la teología. Para Heschel, "el tema último del análisis filosófico es lo que el hombre piensa o lo que el hombre dice. Para la teología, el tema último es aquello que el hombre es incapaz de objetivar, aquello que *él se rehúsa a conceptualizar*".[40] En este caso, hablamos de una teología con perspectiva transpersonal, una que no propone fantasías explicativas o acordes a la necesidad humana de controlar o de sistematizar la fe; por el contrario, "la teología auténtica es un palimpsesto: un pensamiento erudito, disciplinado, injertado en la oración".[41] No hay demasiada evidencia de que la teología profunda esquive al pensamiento o a la actitud filosófica, siempre y cuando esta última no se restrinja a lo que el hombre es capaz de explicar con sus palabras.

Asimismo, existen caminos de convergencia entre la ciencia y la espiritualidad. En su libro *Dios en busca del hombre*, Heschel afirma que "el camino a la verdad es un acto de la razón; el amor a la verdad es un acto del espíritu. […] La ciencia busca la verdad acerca del universo; el espíritu busca la verdad, que es más grande que el universo".[42] En ese sentido, la espiritualidad no está en contra de la ciencia, sólo no se detiene donde la ciencia lo hace o, al menos, ofrece una postura en donde la ciencia se mantiene prudente. La ciencia no puede afirmar sin demostración; la espiritualidad concibe en el sólo hecho de poder afirmar una demostración de un estado de las cosas circunscrito a algo mayor. Ade-

[39] Heschel, "The Meaning of Observance", pp. 93-103.

[40] Heschel, *Los profetas*, vol. 2, p. 195.

[41] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 66.

[42] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 24.

más, el amor a la verdad es un aliciente que inspira la búsqueda científica, de modo que en el camino intelectual puede existir un combustible arraigado en la espiritualidad. Con la referencia a lo espiritual no se alude a un credo particular ni a un conjunto de doctrinas, sino que "lo espiritual es la referencia a lo trascendente dentro de nuestra propia existencia".[43] La constatación de lo trascendente no se sostiene en una demostración que pueda compartirse en forma enteramente lingüística, de lo cual deriva que lo trascendente no puede ser limitado a una explicación. La conciencia de algo mayor es lo que mantiene la disciplina del hombre espiritual que está dedicado a los estudios. En referencia a las poblaciones judías de Europa del este, Heschel explicaba que "la honestidad inexorable y devoción concienzuda puestas en sus estudios, guardan, de hecho, analogía con la labor de los hombres de ciencia".[44] Como todo investigador constata con su propia vida y experiencia, no hay logro sin esfuerzo; análogamente, Heschel advirtió en uno de sus artículos[45] que no hay fe sin entrega y constancia.

Es posible coincidir la devoción al estudio mostrado por el científico y la concentración para la búsqueda religiosa orquestada por el creyente si nos centramos en la noción que ambos comparten sobre el sentido del trabajo y del esfuerzo. La predisposición al encuentro con la respuesta faculta al científico para su captación cuando ésta se encuentra dispersa frente a él; de la misma manera, la apertura del religioso para leer los signos de lo trascendente que están ocultos (de tan visibles) en lo que lo rodea, le permiten atestiguar que siempre hay un mensaje que no nace de su pretensión, sino de la fusión de todo lo existente. "Del mismo modo como el hombre es incapaz de advertir los fenómenos más obvios de la naturaleza a menos que esté ansioso de conocerlos (tal como ninguna revelación científica le será dada a quien no se halle preparado), también es incapaz de aprehender lo divino a menos que se torne sensible a su

[43] *Ibid.*, p. 533.

[44] Heschel, *La Tierra es del* Señor, p. 68.

[45] Heschel, "No Faith Without Effort", p. 23.

pertinencia suprema".[46] La orientación al objeto de conocimiento, así como la reflexividad del sujeto hacia su contemplación, hacen que el científico y el religioso sean individuos que han roto el apego al orden trivial de las cosas, al mandato de la moda o al convencionalismo de un mundo orientado al consumo.

En una interesante muestra de prudencia, Heschel concluyó que "el contenido del mensaje divino no puede ni dar una imagen errónea de la realidad, ni contradecir ninguna de las verdades sustentadas por la ciencia, ya que tanto la razón como la revelación se originaron en la sabiduría de Dios, quien creó toda la realidad y conoce toda la verdad".[47] Esto invita a eludir el fanatismo y las explicaciones extraordinarias que pretenden justificarse a partir de una fe sin estudio o de una creencia sin criterio. Lejos de la aseveración de que la religión debiera posicionarse por encima de la ciencia, es oportuno el entendimiento de la nutrición que entre sí se aportan. Tal como la ciencia se achata si se ciega ante la maravilla, la religión se excomulga a sí misma de la realidad cuando se desentiende de los descubrimientos y señalamientos de la ciencia. Por tanto, cuando es auténtica, "la fe […] de ningún modo puede obligar a la razón a aceptar lo que es absurdo",[48] tal como ninguna postura realmente racional puede obligar a la erradicación de toda noción de lo transpersonal.

La ciencia y la espiritualidad tienen en común el motor que las impulsa al encuentro de algo que se intuye pero que permanece desconocido. De acuerdo con Tucker, "podemos decir que para Heschel [...] la búsqueda de la certeza –o la búsqueda de la certidumbre– era probablemente un motivador personal profundo".[49] El hombre religioso debiera celebrar los nuevos descubrimientos científicos, tal como el hombre de ciencia puede conducirse con la misma atención devota que el religioso

[46] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 88.

[47] *Ibid.*, p. 171.

[48] *Idem*.

[49] Tucker, "Heschel's Torah min ha-shamayim", p. 50.

a su fe. De cualquier manera, "la finalidad del conocimiento […] es celebrar al espíritu".[50]

Tal como la filosofía y la religión pueden encontrar puntos en común, existe una convergencia posible entre ciencia y espiritualidad; por ende, la razón y la revelación no tendrían que estar estrictamente enfrentadas. Los descubrimientos y elucubraciones del filósofo y el científico son un destello en el que se desvela una verdad o una noción; lo mismo sucede con el artista, para quien su propia obra es una manera de revelar una realidad que él ha logrado percibir o que le ha sido dada para que la *traduzca*. El religioso atiende a la revelación que le muestra lo cotidiano, pero es menester que se mantenga dispuesto al encuentro con la grandeza contenida en los detalles. Al dirigirse a sus lectores, Heschel refirió que "abrigar la certeza de que, en última instancia, razón y revelación proceden ambas de la misma fuente, es una implicación de nuestra fe en un Dios único. […] Sólo mediante un acto de redención se nos concede descubrir la unidad suprema de la razón y la revelación".[51] De acuerdo con esas palabras, notar la unificación de razón y revelación constituye una especie de regalo, un logro personal. Visto así, la razón misma *es* una revelación.

La mejor manera de reforzar la revelación que la razón constituye consiste en hacer uso de ella. Razonar no es un acto alejado de la revelación, sino su evidencia particularizada en una virtud del hombre. Así, el estudio no sólo es un acto deseable o recomendable, es una oración en sí mismo, algo sagrado. Aludiendo a las comunidades judías de la antigüedad, Heschel manifiesta que "el papel del estudio fue decisivo. Ante todo, el valor supremo asignado al estudio y el estudio como fuente de inspiración, el estudio como aventura máxima, el estudio como fuente de regocijo y el estudio con el propósito de la investigación".[52] El estudio auténtico no tiene una finalidad egoísta, representa, por el contrario, la entrega del hombre a aquello que será su saber y, más aún, lo dispone

[50] Heschel, *Democracia y otros* ensayos, p. 204.

[51] Heschel, *Dios en busca del hombre*, pp. 24-25.

[52] Heschel, *Democracia y otros* ensayos, p. 342.

a *ser* lo sabido. El estudio no representa una adopción de herramientas y competencias para controlar la realidad, es la entrega a una realidad que nos habla mediante los hallazgos de la ciencia y del espíritu. Puesto así, es claro que "tenemos que comprender a fin de creer"[53] y debemos creer de modo tal que comprendamos con mayor profundidad. No hay rivalidad necesaria entre religión y razón cuando ambas son vividas con honestidad, con compromiso social y en completa comprensión de las funciones de cada cual.

En uno de sus artículos más significativos,[54] Heschel advirtió las posibles vinculaciones entre las religiones del mundo. Así como ninguna religión es una isla, ninguna ciencia se encuentra apartada de la dimensión espiritual de su saber; lo espiritual la impulsa a superar el sometimiento del confort y del convencionalismo. Contrario a lo que otros religiosos, filósofos y científicos conciben, Heschel concluye que:

> No existe […] rivalidad alguna entre la religión y la razón mientras tengamos clara conciencia de sus respectivas funciones y ámbitos. El empleo de la razón es indispensable para comprender y reverenciar a Dios, y sin ella la religión se marchita. Las intuiciones de la fe son generales, vagas, y requieren conceptualización para poder comunicarlas a la mente, integrarlas y darles consistencia. Sin la razón, la fe se torna ciega. […] El culto de la razón es arrogancia y revela falta de inteligencia. El rechazo de la razón es cobardía y revela falta de fe.[55]

Cuando la fe es vivida de manera madura y se muestra abierta a lo que se aporta en otros ámbitos, con un efervescente sentido de colaboración solidaria hacia las necesidades sociales, no hay motivo para su combate, puesto que "el gran conflicto de la razón no es con la fe sino con la creencia".[56] La fe necesita de la razón, tanto como el pensamiento

[53] *Ibid.*, p. 197.

[54] Heschel, "No Religion is an Island", pp. 111-131.

[55] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 26.

[56] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 170.

requiere de un influjo espiritual que, lejos de condicionarlo, lo vigorice y lo fortalezca por encima de las restricciones triviales. Por ello, "la fe sin la razón es muda; la razón sin la fe es sorda".[57] No hay identificación entre fe e idolatría, de modo que la fe, al no tener una representación sensorial de la divinidad, está abierta a la exploración y advierte cada logro de la ciencia como una revelación.

Heschel se mantuvo crítico ante la manifestación de fanatismo y literalidad en el abordaje bíblico, nunca las admitió como consecuencias del verdadero estudio. De manera concreta advirtió los dos extremos siguientes (ambos poco útiles) entre sus comunidades:

> En nuestro encuentro con la Biblia podemos adoptar una posición fundamentalista, que considera toda palabra como literalmente válida sin hacer distingos entre lo eterno y lo temporal y sin dejar margen para una comprensión personal o histórica, o para la voz de la conciencia. O bien podemos adoptar una posición racionalista, que tomando a la ciencia como piedra de toque de la religión considera a la Escritura un producto o un mito poético útil para los hombres de una civilización inferior y por ende obsoleto en cualquier período posterior de la historia.[58]

Para mantener la actitud de asombro es necesario saberse distante a la posesión de una explicación completa de todo el misterio. El asombro permite la disposición al estudio; el que poco se asombra mantiene un nulo interés por indagar, pero su ausencia de indagación lo hunde en su insensibilidad, de lo cual deviene su paulatino alejamiento de la actitud de asombrarse. A diferencia de la conducta del apático, "la capacidad de maravillarse, el asombro radical, es la característica principal de la actitud del hombre religioso frente a la historia y la naturaleza".[59] En su narrativa, Heschel caracteriza al asombro radical como un "*semen*

[57] *Ibid.*, p. 171.

[58] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 350.

[59] *Ibid.*, p. 58.

scientiae".[60] Visto así, cuando el hombre se mantiene indiferente permanece ajeno a lo que sostiene al mundo y se priva de la honorable fecundación de la *semilla del saber* que es el asombro.

Heschel no duda en referir las consideraciones de Schopenhauer sobre la necesidad metafísica del hombre, sobre todo las incluidas en su capítulo 17 de *El mundo como voluntad y representación*, donde el filósofo alemán expone que el hombre es un "animal metafísico".[61] Heschel cita a su colega (de manera general) en una nota al pie de página en la que se lee: "Cuanto más bajo está ubicado un hombre en la escala intelectual, tanto menor problema constituye para él la existencia; todas las cosas (cómo son, y el hecho de que sean) le parecen naturales".[62] Asimismo, el rabino se apoya en Planck[63] y cita su advertencia: "Quien ha llegado a la etapa en la que ya no se asombra de nada, simplemente demuestra que ha perdido el arte del razonamiento reflexivo".[64] Ambas posturas, estrictamente filosóficas, señalan el mismo sitio de convergencia entre la filosofía y la perspectiva metafísica o transpersonal. Heschel consideraba que puede dudarse de varias cosas pero no de la capa transpersonal que cubre el tiempo y la materia; "la duda es un acto en el cual la mente revisa sus propias ideas; el asombro es un acto en el cual la mente se encara con el universo".[65] No hay imparcialidad en cuanto el asombro, existe una afectación en el hombre, pero cuando ésta es tomada como una motivación para el estudio, la animalidad metafísica

[60] *Idem*.

[61] Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. 2, p. 211.

[62] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 58. Lo que se lee textualmente en *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer (vol. 2, p. 212), es lo siguiente: "Cuanto más inferior es el hombre en un sentido intelectual, tanto menos enigmática le parece la existencia misma; antes bien todo cuanto existe le parece comprensible de suyo tal como es".

[63] Planck, *Scientific Autobibliography*, pp. 93.

[64] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 59.

[65] *Ibid*., p. 125.

representa una oportunidad. Por ende, "el asombro, antes que la duda, es la raíz del conocimiento".[66]

El asombro está apoyado en un desarrollado sentido de lo maravilloso, a partir del cual se atesora incluso lo que pareciera una simpleza. No hay aprendizaje pequeño cuando se advierte que "el hecho más incomprensible es el hecho mismo de comprender".[67] Así como la razón es una revelación, maravillarse es también algo digno de asombro, no sólo la consecuencia del mismo. Para Heschel, "es ese sentido de lo maravilloso la fuente originada de todo pensar creativo".[68] Lo maravilloso no está en lo que sucede, sino en el hecho de que las cosas sucedan; no se trata de que sea maravilloso que amanezca, sino el que la noche no persista. Es obvio que existe una explicación científica en relación a lo que ocasiona que el sol surja de nuevo ante nuestros ojos, pero eso no significa que hayamos conectado con el orden que lo ocasiona; en tal postura, "percibir lo maravilloso no es lo mismo que percatarse de las maravillas que nos ocurren".[69] Esto conlleva la noción del límite de nuestro conocimiento.

Suponiendo que pudiéramos leer durante todas las horas de cada día del resto de nuestra vida, aun así no podríamos leer todo lo que ha sido escrito, ni mucho menos podríamos interpretar de todas las formas posibles dichos saberes. Además, lo que la humanidad ha logrado describir y razonar en los textos que hasta ahora han sido escritos no agota todo lo que puede decirse o saberse del mundo en el que habitamos, la mente que nos comanda o el universo que contiene nuestro hogar terrenal. Los límites del conocimiento nos acercan al tamaño del enigma. Esto lo reconoce Heschel al admitir que "aunque viviera mil años, nadie sería capaz de sondear los misterios del mundo".[70] Podríamos existir sin preocuparnos por saber, opción que muchos eligen sin ninguna culpa o

[66] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 11.

[67] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 60.

[68] *Ibid.*, p. 67.

[69] *Ibid.*, p. 66.

[70] Heschel, *La Tierra es del Señor*, p. 61.

preocupación, pero una vez que se ha nublado la visión ante lo grandioso de la existencia, no hay manera de eludir el afán por comprender. No se trata de una obsesión, sino de un anhelo que impulsa con la misma sincronía que la que tiene la respiración. No se trata de una consigna intelectual, pues "no es la especulación teórica sino el sentido de lo inefable el que precipita el problema de los problemas".[71] Visto así, el místico no sólo problematiza la realidad, sino que se maravilla ante ella.

Asimismo, el asombro nos persuade de que nuestros esquemas de conocimiento son limitados, no sólo los saberes adquiridos, sino la manera en que nos hemos acostumbrado a conseguirlos. En vistas de eso, cabe apuntar a la existencia de otra modalidad de conocimiento, a la cual Heschel considera una "facultad *preconceptual* que siente la gloria, la presencia de lo Divino".[72] En el estado de las nociones, en la elevación de la abstracción no simbólica, no hay términos en los que encaje lo sabido, *tocado* o vivido. Se trata de un punto en el que no conocemos, sino que somos conocidos; no vemos, somos vistos; no sabemos, somos sabidos; no somos los que no saben, sino que estamos siendo quienes saben que ahora son. En una dimensión tal, "las palabras no son indispensables para el conocimiento. Sólo son necesarias cuando deseamos comunicar nuestras ideas a otros o demostrarles que hemos alcanzado el conocimiento".[73] Todo esto escapa de la precisión, de modo que la intencionalidad lingüística se vuelve imperfecta y queda consignada al fracaso, a no ser que se vuelva metáfora o analogía, puesto que "lo que es una virtud en el lenguaje científico es una falla en la expresión poética".[74] En un poema se contiene el mundo.

No obstante, a lo que Heschel ha llamado preconceptual, también podemos denominarlo postconceptual, aludiendo con esto a un previo esfuerzo racional o a la superación de la intelectualidad precedente. Así lo advierte el mismo rabino cuando reconoce que "la vía de acceso a

[71] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 58.

[72] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 136.

[73] *Ibid.*, p. 157.

[74] *Ibid.*, p. 231.

lo inefable pasa por las profundidades del conocimiento, antes que a través de la ignorante mirada animal".[75] Contamos con muchas palabras para encasillar lo que vivimos y comprendemos, pero el conocimiento alterno derivado de la noción de lo transpersonal no se somete a los parámetros preestablecidos por el lenguaje. En ese tenor, "la abundancia de lo expresable jamás podrá desplazar el mundo de lo inefable".[76] Asentir estos planteamientos supone una modalidad de sabiduría que no podría ser considerada alternativa, como si otra forma de sabiduría fuese la principal, pero sí es factible nominalizarla como perenne e independiente del individuo, al menos hasta que éste la expresa.

En el enfoque de Heschel, "la sabiduría es la capacidad de mirar todas las cosas desde el punto de vista de Dios, es la empatía con el *pathos* divino, la identificación de la voluntad con la voluntad de Dios".[77] Es probable que en el punto más íntimo e intenso de tal sabiduría podamos incluso des-nombrar a Dios y no atribuir ese título a aquello de lo cual nos volvemos testigos, pues caemos en cuenta de que ningún nombre puede contener la pureza de lo inefable. Así, la religión y la filosofía, tanto como la razón y la revelación, se vuelven una constante en nuestra cotidianidad; la pérdida del enfoque ha acontecido cuando queremos hacer de los saberes la respuesta y de nuestras respuestas las respuestas de todos. El camino no se anda de manera solitaria, hay una historia que nos antecede, pero sólo nuestro avance nos llevará hasta la lejana distancia en la que comprendemos que el punto de llegada es el centro de partida.

***

La división entre el enfoque racional y el religioso comienza con la distinta vereda recorrida por las tradiciones griega y hebrea. En la óptica de Heschel, la ontología alejada de lo transpersonal, propia del pensamien-

[75] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 15.

[76] *Idem*.

[77] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 96.

to helenístico, rodea la que podría ser una pista en el enigma y propone la consideración del pensamiento bíblico y religioso aludiendo las aportaciones que ambos pueden ofrecer a la filosofía. No obstante, los caminos históricos de la filosofía y religión no han sido siempre saludables, principalmente porque las formas religiosas no han sido abiertas a la demostración racional y en el ámbito académico no se ha comprendido la búsqueda religiosa. Un posible entrecruce puede generarse entre la filosofía y la teología cuando cada una aprecie la nutrición que obtiene de la otra; del mismo modo podrían proceder la ciencia y la espiritualidad, sobre todo admitiendo que el acto de razonar constituye en sí mismo una forma peculiar de revelación. Cuando se reconocen involucradas con el misterio y la indagación, no cabe rivalidad entre religión y razón, siempre y cuando encuentren en la actitud de asombro y el sentido de lo maravilloso el impulso que las conduzca al punto en el que se comprende el límite de nuestro intelecto y se aborda la antesala de otras modalidades de conocimiento que igualmente conducen a la sabiduría.

VI
La Biblia y los profetas

13. SIGNIFICADO DE LA BIBLIA EN LA MÍSTICA DE HESCHEL

La visión holística e integradora de Heschel no resulta algo común en el ámbito religioso; en lo tocante a su visión personal de la Biblia, concede una importancia de total magnitud al mensaje, identidad y alcances de los textos contenidos en ella. Para el rabino no cabe duda alguna de que Dios está en la Biblia, de modo que lo que de ella puede derivarse son respuestas que están vinculadas a Él. Esto puede ser puesto en duda, no obstante, lo que aquí nos interesa es comprender la vinculación realizada por el teólogo judío entre un libro y la deidad.

Heschel asevera que "si Moisés e Isaías no consiguieron descubrir cuál es la voluntad de Dios, ¿quién lo hará? Si a Dios no se lo encuentra en la Biblia, ¿dónde hemos de buscarlo?"[1] En esto se observa una visión dicotómica preponderante: o Dios está en el libro o no lo está; en caso de estarlo, todo el libro tiene valor, en caso de que no sea así su valor desaparece. Se entiende que la fe de Heschel delimita y restringe la duda sobre la presencia de Dios en la Biblia, al punto en que cree que si Él no está ahí, mucho de la tradición no tendría ningún valor y sería un engaño. En tal encrucijada, la elección del rabino fue creer.

Dios no es descubierto en la Biblia sin la actitud adecuada. De acuerdo con Heschel, "para percibir la presencia de Dios en la Biblia debemos aprender a *estar presentes* ante Dios en la Biblia".[2] Por tanto, no se trata de que Dios se muestre ante nosotros como lectores, sino que

[1] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 302.

[2] *Ibid.*, p. 323.

al leer la Biblia se ofrenda el hombre ante Dios. Es difícil dejar de considerar ciertos pasajes bíblicos aparentemente inescrutables, las reiteradas tergiversaciones que se hacen del texto e, incluso, la serie de manipulaciones que se han intentado justificar a partir de los libros contenidos en la Biblia. A pesar de cada una de las obvias incertidumbres que origina Heschel en este punto, sobre todo al enfatizar la presencia de Dios en la Biblia, lo que cabe decir es que las interpretaciones que se realizan a este libro, o a cualquier otro, no tendrían que disminuir su valor ni constituir un criterio suficiente para apologizar su rechazo gratuito; antes de menospreciar tendría que mostrarse el atrevimiento de consultar con apertura y disposición para captar los mensajes que el texto ofrece. También es importante enunciar que la interpretación judía de la Biblia, a saber, lo que en el catolicismo ha sido llamado *Antiguo Testamento*, es diferente a la perspectiva cristiana de la Biblia, comenzando por el hecho de que en el judaísmo no hay tal cosa como un *Nuevo Testamento*.

En la perspectiva judía de Heschel, la Biblia contiene invaluable fuerza. Según su opinión, "la maravilla de la Biblia se yergue en contra de todas las expectativas humanas, y de no haber sido por su manifiesta gloria espiritual o por el poder inexplicable de la fe humana, se la habría rechazado por absurda e improbable".[3] A pesar de ello, de cualquier manera el rechazo existe, de manera principal en ámbitos distintos a los permeados por la fe. Aun así, Heschel considera que "la Biblia no es un libro; es el confín del espíritu en la tierra".[4] Kasimow consideró que la compenetración entre Luther King y Heschel acontece a partir de su predilección por el libro que consideraban sagrado, de modo que "el mayor vínculo teológico entre ellos es la reverencia hacia la Biblia hebrea, especialmente a los profetas".[5] Esto supondría que su contenido conecta con las aspiraciones de personas comprometidas con la sociedad. También podría esgrimirse que tales afinidades no significan que

[3] *Ibid.*, p. 297.

[4] *Ibid.*, p. 309.

[5] Kasimow, "Prophetic voices. Abraham Joshua Heschel's friendship with Martin Luther King, Jr.", p. 60.

exista un valor intrínseco en el texto bíblico, sino una obvia similitud de perspectivas. Lo significativo es que Heschel y Luther King justificaron sus propuestas libertarias a partir de los mismos pasajes y daban una interpretación similar, la cual evidentemente compartieron entre sí.

En uno de los pasajes más ásperos en la obra de Heschel, éste defiende la capacidad ilimitada de la Biblia y apunta que su omnipotencia es el "gran milagro de la historia".[6] Además, estipula sobre la Biblia que "mentes deformadas e impuras la maltratan a menudo; sin embargo posee una capacidad ilimitada para resistir los más malignos ataques".[7] No es nuestro interés generar un ataque ahora mismo, sino simplemente comprender la óptica transpersonal que conduce a Heschel al elogio de la Biblia, no sólo afirmándola con sus labios, sino dedicando su vida a ella, tal como lo han hecho millones de personas a lo largo de la historia. ¿Qué encuentran ahí? Si "la mayoría de los actos de nobleza y justicia derivan de su espíritu",[8] entonces la Biblia podría ser considerada como portadora de inspiración que conduce a la bondad y a la lucha por la libertad. Conviene desprenderse del prejuicio en torno a la Biblia, seguramente favorecido por el poco testimonio de ciertos grupos religiosos o por la innoble forma que varias personas tienen de atestiguarla. A su vez, también es oportuno considerar si la bondad humana se encuentra dependiente de la existencia de un libro, o si estos rasgos persistirían aun sin tal, lo cual parece lógico.

La alabanza de Heschel es reiterada, en su concepción no hay otro libro igual con el que la Biblia pueda ser comparada; incluso advierte que "no hay en el mundo palabras más sabias. […] La Biblia es el más grande privilegio de la humanidad. […] No hay otro libro que ame y respete de tal modo la vida del hombre".[9] En contraste, es difícil no reflexionar sobre la gran cantidad de asesinatos que acontecen en la Biblia y uno podría quedar impávido ante la opinión de Heschel. ¿Puede

[6] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 309.

[7] *Idem*.

[8] *Ibid*., p. 312.

[9] *Ibid*., p. 306.

respetarse la vida cuando incluso se proclama un Dios con ira que termina con pueblos enteros? ¿Cuál es el respeto a la vida que se manifiesta ahí? ¿Acaso se trata de una metáfora que refiere las consecuencias de la maldad? Más allá de los artificios literarios posibles, lo que es indiscutible es la amplísima modalidad de interpretaciones asequibles a los textos bíblicos, algunas para justificar y otras para controlar. Con Heschel no se desvela ninguna imparcialidad, para él resulta un argumento lo siguiente: "Coloquemos la Biblia junto a cualquiera de los libros auténticamente grandes producidos por el genio del hombre, y comprobaremos de qué modo se reduce la estatura de éstos".[10]

Correspondería entonces realizar un análisis más amplio de los contenidos bíblicos, en la esperanza de que semejante labor nos permita comprender el encumbramiento que antepone Heschel. En sus palabras señala que "otros libros se pueden evaluar, medir, comparar; a la Biblia sólo se la puede exaltar. […] No existe nada más grande".[11] No se observa por dónde podría comenzarse una revisión erudita imparcial, pareciera que queda excluida tal opción. Ante eso cabe cuestionar, ¿cómo ofrecer devoción a algo que no ha sido sujeto al propio análisis racional? En la óptica de Heschel tendría que prevalecer el asombro. No obstante, en un mundo alejado del aprecio a las letras, sería difícil causar una reverencia suficiente en la mayoría de las personas. Es usual que la consideración de la presencia de lo divino se infiera en la naturaleza o en los acontecimientos, incluso en la belleza o la bondad, pero Heschel opina que "si algo hay en el mundo que merezca el atributo de lo divino, ese algo es la Biblia. […] La Biblia es el libro de Dios".[12] En contraparte, es posible pensar que la inexistencia de la Biblia no generaría grandes diferencias en el mundo, pues aún habría mucho que leer; alejado de esa conclusión, el rabino polaco menosprecia los textos restantes haciendo notar que "si sacamos la tradición religiosa, ¿qué nos queda? Sabemos lo

[10] *Ibid.*, p. 308.

[11] *Idem.*

[12] *Ibid.*, p. 316.

que nos queda: basta leer la literatura contemporánea".[13] En definitiva, la mesura de Heschel no aparece en todas las líneas de sus textos, aunque es laudable su convicción.

Ante su insistencia, surge intensa la pregunta que él mismo plantea sobre lo especial que contiene la obra a la que refiere: "¿Qué nos ha dado la Biblia hebrea en particular y que no puede encontrarse en ninguna otra parte? Yo diría: la apreciación particular de la grandeza del hombre, de la tremenda potencialidad del hombre como Socio de Dios".[14] Aquí conectamos de nuevo. La Biblia manifiesta a un Dios que busca al hombre y que se hace presente en su vida de maneras palpables. Si la Biblia es una invitación al compromiso y no a la sumisión, una ofrenda a la vida y no un conjunto de justificaciones para la destrucción del no piadoso, una oportunidad para captar lo transpersonal en lo simple y no un planteamiento vano centrado en el egoísmo y la osadía de haber sido elegidos por encima de otros que deben ser rechazados, entonces vale la pena reconsiderarla. Aun así, a nadie se le debería exigir tomarla como el único libro digno de ser leído. De hecho, es menester que existan lecturas alternas para comprenderla mejor.

Heschel no observa en la Biblia sólo un libro que propone un modo específico de vivir, sino una inspiración espiritual tendida a manera de soplo en el lector. De manera concreta, "lo supremo en el pensamiento bíblico no son la ley y el orden, sino el Dios viviente, Quien creó el universo y estableció su ley y su orden".[15] En tal planteamiento, a pesar de que se opera en lo pr*áctico de un conjunto de mandatos implícitos*, se otorga un sentido sobrenatural a la ley, lo cual era de esperarse: no habría ningún motivo para seguir por elección propia una norma que fuese establecida por los hombres y de la que no se observan fructificaciones instantáneas.

Es tal la apreciación de Heschel por la Biblia que afirma que "en las horas decisivas de la historia nos damos cuenta de que no cambia-

[13] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 357.

[14] *Ibid.*, p. 345.

[15] Heschel, *Los profetas*, vol. 2, p. 131.

ríamos ciertos versículos del libro de Isaías por las Siete Maravillas del Mundo";[16] con esto revela su aprecio por el consuelo que él encuentra en las líneas referidas y la desazón que ocasionan las cuestiones materiales en los momentos cruciales de la vida. Pero por encima de todas las cosas, la comprensión de la Biblia requiere una pregunta antecedente por el sentido de la vida del hombre y su responsabilidad en el mundo y ante Dios. Ante la cuestión señalada, "la Biblia […] es una respuesta sublime, pero ya no conocemos la pregunta. A menos que recuperemos la pregunta, no hay esperanza de comprender la Biblia".[17] Visto así, la Biblia es la respuesta para quien es capaz de preguntar la cuestión que ella responde.

Para poder preguntar es necesario estar abierto al asombro, no del que se genera una pregunta curiosa, sino del que obliga a una pregunta desesperada por ser sabida. Heschel lamenta la copiosa indiferencia ante la Biblia y garantiza que "no hay prueba más triste que pueda dar el hombre de su propia opacidad espiritual que su insensibilidad a la Biblia".[18] A pesar de todo, aun cuando exista plena disposición para recibir las respuestas, podrían encontrarse pasajes bíblicos que resultan confusos y que generan incertidumbre. Aunque levemente, el filósofo de Varsovia admite ciertos límites de la Biblia. Uno de ellos tiene que ver con que "hay […] unos pocos pasajes en la Biblia ante los cuales sentimos que Dios no está presente en ellos; pasajes demasiado vulgares o bien demasiado ríspidos como para reflejar el espíritu de Dios. […] Temas tan triviales como las anécdotas de Esaú y Agar, las conversaciones de Labán con Jacob, las palabras de Balaam y su burra, las de Balac y las de Zimri".[19]

Heschel también distinguió que lo sagrado obtiene su sacralidad de algo ajeno a sí, por tanto la misma categoría de lo sacro está circunscrita a algo superior que le otorga semejante condición. En ese sentido, "no

[16] Heschel, *Los profetas*, vol. 3, p. 196.

[17] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 217.

[18] *Ibid.*, p. 310.

[19] *Ibid.*, pp. 342-343.

existe en la Biblia cosa alguna, ni lugar sobre la tierra, que sea sagrado de por sí",[20] puesto que la sacralidad es propiciada por la vinculación con lo divino. De ello se desprende que si la Biblia no es la respuesta, será por no contener a Dios o porque tal no existe.

Ante la posibilidad de que la Biblia no sea sagrada por no estar vinculada a Dios, Heschel no es pusilánime en mostrar las consecuencias: "Negar el origen divino de la Biblia equivale a catalogar la historia entera de los esfuerzos y logros espirituales del judaísmo, del cristianismo y el islamismo como resultado de una colosal mentira, el triunfo de un engaño que atrapó a las almas más nobles durante más de dos mil años".[21] Ante una posibilidad como tal, conviene ser agudos en la revisión y la indagación, pues mucho está en juego en torno al valor de las religiones monoteístas más influyentes de la historia. Si la inculcación religiosa propicia manifestaciones culturales concretas que determinan el curso social de una comunidad, resulta fundamental volver la vista filosófica a los textos que originaron la tradición. La vinculación con los textos no tendría que ser condicionada por la intención de desprestigiar o negar, así como tampoco tendría que ser lo contrario: centrar su estudio para la sola alabanza o la afiliación. No cerrarse a lo transpersonal sin que la suposición de tal condicione la mirada. Vivir la espiritualidad manteniendo la perspectiva racional y asegurarse de enfocar racionalmente la mirada a la intuición transpersonal que la trasciende.

En *Dios en busca del hombre* Heschel emite una extrema conclusión polarizada: "Si la Biblia es un engaño, cabe concluir que el demonio es todopoderoso y no hay esperanza de llegar alguna vez a la verdad; el espíritu no ofrece seguridades, nuestro pensamiento mismo sería inútil y nuestros esfuerzos fútiles. […] No aceptaremos la Biblia en virtud de razones, sino porque si la Biblia es una mentira, todas las razones son una impostura".[22] Lo anterior puede ser revisado considerando los siguientes aspectos: *a)* si la Biblia es un engaño, no habría opción de que

[20] Heschel, *El Shabat: su sentido para el hombre moderno*, p. 198.

[21] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 317.

[22] *Idem*.

un demonio tomase el control, pues la noción del demonio (la ideación de un sujeto así) también tendría que ser desengañada por encontrarse en la Biblia; *b)* no hay forma de concluir que no hay esperanza de llegar a la verdad, pues incluso con la Biblia en la mano no puede tenerse la certeza de poseer la verdad plena; *c)* si nunca antes hemos tenido la verdad, ¿cómo sabemos que logramos alcanzarla sin condicionarnos por el anhelo de poseerla?; *d)* si nuestro pensamiento es útil, ¿lo es sólo porque el espíritu ofrece seguridades?; *e)* ¿cómo podemos comprobar que la seguridad aportada por el espíritu no ha sido generada por el pensamiento que, a la postre, sólo se observa útil cuando el espíritu referido es seguro?; *f)* si el espíritu no ofrece seguridad o no somos hombres espirituales, ¿por ello carece de sentido el razonamiento y el esfuerzo?; *g)* si no aceptamos la Biblia en virtud de sus razones, sino para evitar la imposición de paradigmas alejados de la fe, ¿cómo asegurar que la Biblia misma no ha sido una impostura de la misma magnitud que otras?

Más allá que confiar en la Biblia por su sacralidad y consecuente superioridad en torno al resto de los libros y posturas, cabría hacerlo como quien aprovecha una puesta de sol sin importar si cree en que Dios le envía el astro o si aprecia la majestad del universo aun sin la intervención divina. Antes que apreciar el valor de la Biblia por asegurarse así la elección perfecta, convendría aceptarla a pesar del alto riesgo de estar equivocado si se cree en ella, si es que eso se elige. En otras palabras, si no hay manera de probar racionalmente que la Biblia es la Palabra de Dios, creer en ella no puede ser una cuestión absurda, sino una cuestión de fe, tal como quien cree en quien le dice que lo ama y no ofrece en ese instante más pruebas que la candidez de su voz. No es equilibrado asegurar que si Dios no existe entonces la Biblia no tiene ningún sentido ni ofrece nada de valor, puesto que con Dios, o sin Él, pueden reportarse beneficios de seguir algunos de los planteamientos bíblicos.

En la perspectiva hescheliana no sólo no valdría la pena la Biblia si no está Dios en ella, sino que "si no hay Dios, no vale la pena ser judío".[23] Ante esto cabría preguntar: si no hay Dios, ¿tendría sentido ser

[23] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 133.

humanos? Si se tiene un apego a la representación de Dios, seguramente se pensará que no vale la pena existir; pero si se ha entendido a profundidad que con Dios o sin Él, o en el vacío de Dios, lo transpersonal es manifiesto, entonces podría caber el valor de mantenerse vivo. Incluso sin la óptica transpersonal convendría mantener la pregunta por el posible azar que nos trajo aquí, pero la fuente de una indagación como tal abriría la opción de considerar una vena transpersonal. Con todo ello, incluso ser judío vale la pena si Dios no es lo que creemos o si Dios no es nada de lo que creemos, lo cual, en cierto modo, es aún mejor porque quedaría claro que Él/Eso sería independiente al modo en que sea configurado en la mente humana. Aún más, si Dios no es, su no ser lo volvería más puro, como una Nada imperturbable.

La prerrogativa dicotómica se mantiene en Heschel cuando señala que "la profecía es una farsa a menos que se la experimente como la palabra de Dios que desciende sobre el hombre y lo convierte en un profeta".[24] Pues bien, aplicando la misma consigna, no tendría que considerarse que todo lo afirmado por Heschel es una farsa *sólo* por el hecho de que Dios no exista tal como él lo concibe y su tradición lo afirma. La búsqueda y la disposición humana nos permiten intuir algo de lo incognoscible a pesar de que *Eso* no sea tal como lo suponemos. Cuando el rabino asegura que "lo personal no tiene sentido a menos que esté relacionado con lo transpersonal",[25] parece que pierde de vista que el sentido que se obstruye es únicamente el que el humano desea adquirir de acuerdo a su expectativa; el valor de la existencia y su curso se mantienen aun cuando la persona no los perciba. Lo transpersonal podría no estar relacionado con la figuración mental que realiza cada individuo, pero encima de toda configuración prevalece su conexión con tal. En otras palabras: si lo transpersonal *es*, entonces nuestra idea de lo transpersonal *no es*; por ende, si nuestro sentido se centra en que lo transpersonal sea como lo hemos ideado, entonces no captaremos un sentido valioso. En tal situación, el sentido podría persistir detrás de

[24] Heschel, *Los profetas*, vol. 1, p. 29.

[25] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 197.

toda consideración axiológica, incluso en la penumbra o en el regazo de la nada.

Son atinadas las consideraciones de Heschel que apuntan a la interminable búsqueda humana ante lo absoluto y a la constante criticidad necesaria: "Jamás debemos dejar de cuestionar nuestra propia fe y de preguntarnos qué significa Dios para nosotros. ¿Es Él una coartada para la ignorancia? ¿La bandera blanca para rendirse a lo Desconocido? ¿Es Él un pretexto para buscar la comodidad, un sustituto para el prestigio y para la búsqueda intelectual?"[26] Cualquiera de tales posibilidades cabe y debe enfrentarse, según sea la vivencia de cada individuo. La pregunta fundamental no es sólo si existe Dios, sino de qué modo existe para cada cual y qué repercusión tiene su eventual existencia en la vida personal y comunitaria. ¿Acaso puede tener sentido la propuesta de Heschel para aquellos que no comparten su postura teísta? En definitiva persiste el valor de sus consideraciones, sin que importe si son compartidas en la práctica, pues nos muestran el valor del hombre ante el misterio. Tal como refiere Kaplan, "Dios puede estar silencioso o puede ser Nada. Lo divino puede ser esencialmente trascendente, oculto, o Dios puede ser una ficción de nuestra aspiración".[27] En ese plano, si Dios no es, entonces es nada; pero al ser nada se convierte en absoluta Nada y perfecta eternidad, lo diga la Biblia o no.

***

Heschel asegura que Dios está en la Biblia, lo cree y a partir de ahí comprende la maravilla de la Biblia y su capacidad ilimitada para beneficiar al hombre. A su vez, reconoce que no hay otro libro igual y que el reconocimiento de lo contenido por la Biblia requiere de voluntad por comprenderla. Una misión de tal envergadura no es lograble cuando se mantiene una actitud insensible ante ella. No obstante, la devoción

[26] *Ibid.*, p. 131.

[27] Kaplan, "Misticismo y desesperanza en el pensamiento religioso de A. J. Heschel", p. 34.

hacia la sacralidad de la Biblia no debe cegar el reconocimiento de sus límites ni ocultar la dependencia de su valor sacro a la conexión con Dios. Si la Biblia no es la respuesta en función de que no está en conexión con Dios, o incluso por la inexistencia de tal, tendría que reconsiderarse su valor en la cultura y en la vida humana. Sin embargo, no hay manera de asegurar que Dios no existe; lo único a lo que podríamos aspirar es a desacreditar las ideas sobre Él, lo cual sólo diluye las etiquetas. Aun en el caso de que Dios no sea como esperamos que sea, no se elude la posibilidad de lo transpersonal.

14. LA IMPORTANCIA Y MISTERIO DE LOS PROFETAS

Suele ser excluido de los ámbitos filosóficos la persona que sugiere que en los profetas hebreos pueden ser encontrados aspectos de provecho para la reflexión o que en su conducta se encuentra un modelaje comprometido que podría utilizarse en los tiempos contemporáneos. El reproche cotidiano es que el individuo en cuestión está confundido por sus propias creencias o que existe un grupo religioso detrás de su tergiversación, el cual lo condiciona o nubla su razón. Sin embargo, a pesar de los casos en los que eso sucede, no tendría que ser desprestigiada ninguna búsqueda honesta centrada en el mensaje y la importancia de los profetas o la relevancia de su labor.

La expresión popular de "falso profeta" nos invita a reflexionar sobre lo que cabría distinguir entre éste y los que serían los verdaderos o, incluso, considerar la opción de que ninguno fuese auténtico. En primer lugar, la originalidad del profeta puede ser observada en su testimonio personal, es decir, en la congruencia entre lo que dice y lo que hace. En ese sentido, "la vida del profeta resulta todo lo contrario de una vida indiferente y anodina: todo viene sacudido y en ebullición. Heschel contrapone esta imagen del profeta *homo sympathetikos* con la imagen ideal de la sabiduría estoica, el *homo apathetikos*".[1] El profeta está conectado a un *pathos*, su emocionalidad no es negada ni sustituida, la vive y la hace parte de sí.

[1] Pérez, "La religión judía desde Buber y Heschel ante la posmodernidad", p. 68.

De acuerdo con Heschel, otra característica de los profetas es que escuchan al Único Dios, de modo que "los profetas de Israel no pretenden que un dios habló con ellos, un dios entre los dioses, una deidad local, un oráculo, una fuerza entre muchas fuerzas en el mundo; dicen haber escuchado la palabra del Creador del cielo y la tierra, el Uno y Único que trasciende el mundo y Cuya sabiduría nadie puede escudriñar".[2] La interrogante que palpita entonces es: ¿por qué deberíamos creer lo que ellos dicen? ¿Por qué a ellos y no a otros? ¿Por qué no nosotros? Según el rabino de Varsovia, los profetas muestran distintivos particulares, motivo por el cual "un análisis cuidadoso de los distintos fenómenos nos prevendrá de identificar apresuradamente a los grandes profetas de Israel con las figuras correspondientes en otras religiones de la antigüedad".[3] No obstante, la sola distinción entre los profetas hebreos y los que no lo son no responde aún a la interrogante sobre por qué deberíamos de creer que los profetas, hebreos o no, realmente escuchan la voz de Dios.

Sin reparar demasiado en esas aparentes minucias, Heschel afirma que la influencia profética es patente en la historia de la humanidad e incluso que "se puede escribir y valorar la historia del mundo occidental por la forma en que cada generación entendió y tergiversó, reverenció o repudió, el espíritu de los profetas".[4] Uno de sus distintivos es el reproche intenso que ellos hacían frente a las autoridades de su tiempo, reproche que además estaba cargado de claras advertencias; no dudaban en enfatizar las carencias morales de los gobernantes y los descuidos con los que éstos desarrollaban su labor, siempre aprovechándose de los más pobres y desprotegidos. Esto, tal como ayer, es necesario en el mundo contemporáneo ante la inadecuada distribución de la riqueza, propia del mundo mercantilista. Se necesitan hombres y mujeres capaces de denunciar, de señalar sin miedo las atrocidades producidas por los sistemas y estructuras sociales que, sin consenso alguno, someten a la mayoría de la población mundial. Así como "la libertad e independencia

[2] Heschel, *Los profetas*, vol. 3, p. 306.

[3] *Ibid.*, p. 267.

[4] Heschel, *Los profetas*, vol. 2, p. 265.

de los profetas, su capacidad de echar en cara a los reyes y sacerdotes sus pecados, era de importancia suprema en la historia de Israel",[5] también podría serlo en torno a los filósofos actuales, quienes en su mayoría muestran confort y acomodo en la burocracia académica.

Los profetas estaban involucrados en los problemas del mundo social, percibían la abstracción de Dios en la concreción de la conducta humana y en los sucesos de la historia. Incluso Heschel refiere sin menoscabo: "De los profetas he aprendido que debo participar en los problemas del hombre, en los problemas de los hombres que sufren".[6] Esta preocupación no está del todo presente en el mundo académico, poseído por el afán de control intelectual, lejano del asombro y el descontento ante un mundo hostil y desequilibrado. Así, "en vez de mostrarnos una senda a través de las elegantes mansiones de la mente, los profetas nos llevan a los barrios bajos",[7] sin adaptarse ni someterse a los dictados de la moda o del convencionalismo. Creyentes o no, hombres de fe o sin ella, el mensaje está claro.

La fricción de los profetas con las costumbres de su tiempo resulta notable cuando observamos que no eran individuos sencillos, ni acomodados. Según lo estipula Heschel, "la sociedad antigua estimaba tres cosas por sobre todas las demás: sabiduría, riqueza y poder. Para los profetas, tales infatuaciones eran ridículas e idólatras".[8] En tal veta, la perspectiva profética no se somete a la pereza ni a la indiferencia, por el contrario: está deseosa de justicia, lucha por un cambio y mantiene la utopía de propiciar un mundo mejor. En consonancia con ello, "la palabra del profeta es un grito en la noche. Cuando el mundo está tranquilo y dormido, el profeta siente la explosión desde los cielos".[9] El gran mensaje es que lo que en este mundo tiene valor, puede no tenerlo en otro; no se refieren con ello a una dimensión distinta, sino

[5] *Ibid.*, p. 319.

[6] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 347.

[7] Heschel, *Los profetas*, vol. 1, p. 33.

[8] *Ibid.*, p. 41.

[9] *Ibid.*, p. 55.

a una forma alternativa de comprensión de las cosas, un mundo de perspectivas diferentes. En congruencia con ello, "cuando aparecieron los profetas proclamaron que el poder no es supremo, que la espada es una abominación, que la violencia es obscena. La espada, dijeron, será destruida".[10] La gran mayoría de los que ahora poblamos el mundo hubiésemos querido que tuvieran razón, o al menos que lo que buscaban fuera logrado en nuestro tiempo.

El afán de dominación que los pueblos europeos mostraron en las llamadas conquistas de los pueblos americanos, fueron contrarios a lo proclamado por los profetas en torno a la eliminación de la violencia y el respeto por la paz. En una época en la que se trivializaba la muerte de los débiles en pro de la dominación de los poderosos, "los profetas fueron los primeros hombres de la historia que consideraron como malo el hecho de que una nación dependiera de la fuerza".[11] Su postura estuvo sostenida en la creencia de un futuro mejor. Mientras otros pueblos anhelaban la destrucción del enemigo y proclamaban la superación de los adversarios, los profetas promovían la paz. Según lo concluye Heschel, "ningún filósofo griego, ni de ningún otro país de la tierra, ni de la India ni de China, fue capaz de pensar lo que soñaron los profetas. Ellos fueron los únicos hombres que ya en la antigüedad soñaron que llegaría una época en la cual la guerra estará abolida y habrá paz".[12] Es evidente que lo importante no es sólo creer que será posible aquello que no ha sido pensado por otros (o que ha sido deseado, pero no dicho), sino que en verdad suceda. Hasta el momento, la esperanza de los profetas cae junto con las lágrimas de los pueblos invadidos y se desvanece tal como la vida de los desprotegidos que en este siglo continúan siendo masacrados. ¿Es este un error de los profetas? ¿Su mensaje carece de valor por el hecho de que no se cumpla lo que ellos desearon? Si es tal el parámetro del juicio, quizá ninguno saldría airoso de entre todos los que prevemos un futuro mejor.

[10] Heschel, *Los profetas*, vol. 2, p. 11.

[11] *Ibid.*, p. 21.

[12] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 348.

Por encima del cumplimiento de las profecías, el teólogo judío que nos ocupa estableció que el secreto del estilo del profeta consiste en que "su vida y su alma están comprometidas en lo que él dice y en lo que va a suceder con lo que dice".[13] En defensa del profeta, o siguiendo su misma lógica, tendría que admitirse que no es responsable de que no acontezca en el mundo lo que él atestigua como la voluntad divina. La perspectiva profética concibe a un Dios que habla, que ofrece un mensaje; por ello, "el profeta siempre aprehende, experimenta y concibe a Dios como un *Sujeto*".[14] Llegados a este punto podemos esbozar una duda: ¿es racional someter el propio criterio a los dictados de un conjunto de hombres que hace más de dos milenios dijeron escuchar la voz de Dios? Si bien nuestro escepticismo apunta hacia una pregunta que parece inequívoca, en realidad todo pende de cuál sea con exactitud el mensaje profético.

Los profetas tenían como misión "sacar al pueblo del abatimiento, dar un significado a su miseria pasada y presente",[15] al mismo tiempo que buscaban producir una reacción en los hombres, particularmente en aquéllos que permanecían dormidos o adaptados al sistema de dominio que los subyugaba. Sólo puede estarse en desacuerdo con tal intención si se es parte de los dominadores que no están interesados en el cambio o en la modificación de los paradigmas establecidos o las costumbres dominantes. La meta central de un mensaje profético es originar un despertar, arrojar al hombre contra el golpe violento de la realidad, aun con el riesgo de que esto propicie la idea de que se es agresivo o imprudente.

La intención del profeta es generar la respuesta del hombre ante su contexto, instarlo al movimiento frente a las circunstancias que lo aquejan tanto a él como a su pueblo. Tal como apunta Heschel, a diferencia del adivino que intenta obtener la respuesta de Dios a las curiosidades del hombre, "el profeta busca la respuesta del hombre a la pregunta

[13] Heschel, *Los profetas*, vol. 1, p. 39.

[14] Heschel, *Los profetas*, vol. 3, p. 331.

[15] Heschel, *Los profetas*, vol. 1, p. 272.

de Dios".[16] Dios es lo que rodea, es lo que impulsa a la respuesta; el profeta lo que hace es recordar el carácter irrenunciable de la respuesta. Esto último, estar obligado a dar una respuesta, supone una elección de Dios hacia el hombre, lo cual puede no entenderse en forma ecuánime. Por esto, los profetas "tuvieron que recordar al pueblo que el hecho de ser elegido no debe confundirse con un favoritismo divino o una inmunidad al castigo sino que, por lo contrario, significa estar mucho más expuesto al juicio y castigo divinos".[17] La respuesta del hombre no lo exenta de las consecuencias de su elección; a la vez, el temor por las consecuencias no le permite eludir su obligación de elegir.

En su propia experiencia, los profetas "descubrieron que el sufrimiento no trae necesariamente la purificación, y que el castigo no es eficaz como disuasivo".[18] Pese a las consecuencias, su compromiso los hacía continuar. Pienso ahora en los periodistas asesinados en México o en otros países, en la lealtad que mostraron hacia su labor como informantes y en su valentía al denunciar las injusticias y la corrupción; puede decirse que en cada uno de los que se atreven a levantar la voz existe un elemento profético, sin que importe demasiado si han adoptado o no un credo particular; confían que un mundo mejor es posible. Lo mismo puede decirse de tantos hombres y mujeres que aún muestran resistencia hacia la injusticia y el abuso en distintos sitios del mundo, muchos de ellos son científicos, religiosos, filósofos e incluso artistas o personas de diversa índole.

En un mundo sometido a la oscuridad resulta operante y urgente la opción por sacar a la luz, mostrar y juzgar, no en la óptica de destruir a quien es juzgado pero sí para propiciar un nuevo orden social. A pesar de lo urgente que resulta en nuestro tiempo la aparición y reiteración de las actitudes comprometidas que ostentaron los profetas, resulta devastadora la apatía y la indiferencia común. Según lo testificó Heschel, "una de las cosas más tristes de la vida contemporánea es que no se co-

[16] Heschel, *Los profetas*, vol. 3, p. 284.

[17] Heschel, *Los profetas*, vol. 1, p. 81.

[18] Heschel, *Los profetas*, vol. 2, p. 56.

noce a los profetas",[19] pero no tanto en función de la adopción de una creencia específica, sino en orden a la obligación reflexiva que su consideración impone ante el mundo. Sin sombra de duda, Abraham Joshua concluye que "los grandes ejemplos que necesitamos en la actualidad son los grandes profetas de Israel".[20] Podría parecer que lo fundamental en los profetas es su conexión con Dios; pero incluso en el caso de que ésta no suceda, el mensaje crítico es oportuno por el sólo hecho de generar una ruptura en la pasividad. No obstante, "la certeza de que no hay un elemento sobrenatural en los profetas se convirtió en un principio de gran importancia para la erudición crítica";[21] inversamente, la obstinación por centralizar la superioridad de los profetas en razón de su conexión transpersonal deviene en pérdida de enfoque.

Un buen resultado de considerar la importancia de los profetas es el estudio que puede hacerse de sus textos. Heschel eligió esa línea de investigación para su tesis doctoral en la Universidad de Berlín. Sus textos, traducidos al español en tres volúmenes, enuncian el propósito siguiente:

> Lograr un entendimiento del profeta por medio de un análisis y una descripción de su conciencia, para relatar lo que ocurrió en su vida —al enfrentar al hombre, al ser enfrentado por Dios— tal como se ve reflejado y afirmado en su mente. Por conciencia, en otras palabras, entiendo aquí no sólo la percepción de ciertos momentos de inspiración particulares sino también la totalidad de impresiones, pensamientos y sentimientos que hacen a la existencia del profeta.[22]

Contrario a lo que podría pensarse en torno a los resultados teocéntricos de su investigación, Heschel asegura que el resultado más importante de su trabajo consistió en "descubrir la importancia intelectual de

[19] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 347.

[20] Heschel, "Conversación con Heschel", p. 34.

[21] Heschel, *Los profetas*, vol. 3, p. 200.

[22] Heschel, *Los profetas*, vol. 1, p. 19.

los profetas".[23] El joven Heschel eludió con habilidad el problema de la autenticidad de los profetas hebreos o la comprobación científica de su nexo con Dios. En la introducción a la obra se lee: "En este estudio no intento formular juicios sobre la verdad de su pretensión de haber recibido la revelación, ni pretendo resolver los enigmas de la profecía mediante explicaciones psicológicas o sociológicas; ni siquiera trato de averiguar las condiciones de su posibilidad o sugerir medios para su verificación".[24] En uno de sus artículos,[25] el filósofo advierte que lo fundamental en la comprensión del profeta es reconocer el contenido de su inspiración, no analizar las formas en que llega a ella.

El estudio de los profetas requiere del seguimiento de una serie de consideraciones. De manera terminante, Heschel advierte que "no conocemos enteramente las vicisitudes que pasaron durante sus vidas, y por lo tanto no podemos hacerlos objeto de un análisis científico".[26] Esto último podría ponerse en duda, sobre todo si utilizamos como método el análisis del discurso implícito en sus palabras o intentamos realizar una revisión pormenorizada de sus frases, tal como puede hacerse con cualquier autor finado. De cualquier manera, más adelante en su texto, Heschel acepta en forma conciliadora en torno al estudio de los profetas que "haciendo caso omiso del hecho de que su experiencia haya sido real, es posible analizar el contenido y la forma de esa experiencia".[27] Asimismo, el rabino polaco critica la frialdad con que se juzga a los profetas, denunciando que "a menos que sus inquietudes nos golpeen, nos lastimen, nos exalten, no las sentiremos. Tal compromiso requiere acuerdo, receptividad, audición, entrega total a su impacto".[28] Su argumento es comprensible, a pesar de que una de las recomenda-

[23] *Ibid.*, p. 29.

[24] *Ibid.*, pp. 22-23.

[25] Heschel, "Prophetic Inspiration: An Analysis of Prophetic Consciousness", pp. 3-13.

[26] Heschel, *Los profetas*, vol. 1, p. 19.

[27] *Ibid.*, p. 25.

[28] *Ibid.*, p. 27.

ciones centrales para todo abordaje científico es no dejarse condicionar por la propia filiación o afición al tema estudiado ni querer demostrar lo que nos resulta conveniente que sea justificado.

Congruente con su concepción del *pathos* divino, el también poeta señala que "un análisis de las declaraciones proféticas nos muestra que la experiencia fundamental del profeta es su coparticipación con los sentimientos de Dios, *una simpatía con el pathos divino*";[29] esto no aligera el problema para el científico o el filósofo común, sino que lo inducen a demostrar que esa coparticipación no es factible. En ese sentido, Heschel asegura que "entender la profecía es entender un entendimiento más que entender un conocimiento; es una exégesis de una exégesis".[30] Visto así, las formas de aproximarse a los profetas están determinadas por la intención de tal aproximación: si la meta es concluir su conexión con Dios para la promoción de sus postulados y actitudes, será inapropiado el abordaje científico; por el contrario, si la idea es manifestar la desadaptación patológica del profeta y la consecuente necesidad de denunciarlo como portador de un anhelo de venganza inconsciente, fortalecido en una idea de Dios que lo concibe como aliado omnipotente, entonces la fe en su legado y en la autenticidad de su llamado no serán oportunas herramientas para lograr un juicio con pretensión de objetividad.

Heschel consideraba que las formas inadecuadas de aproximarse a los profetas representan una tergiversación del sentido de su misión. En primer lugar, consideró que "es una falacia histórica suponer que las formas de comportamiento que hoy se considerarían como sintomáticas de perturbaciones mentales tengan igual significado para el hombre de la Palestina antigua".[31] Aun así, no resulta fundamental el imaginario social sobre la locura que haya persistido en la antigüedad, sino la salud mental que efectivamente demostrasen los profetas, lo cual sí es posible revisar en sus textos. El vacío de esta última pretensión estriba en

[29] Heschel, *Los profetas*, vol. 1, p. 71.

[30] *Ibid.*, p. 28.

[31] Heschel, *Los profetas*, vol. 3, p. 91.

considerar que la desviación de algunas facultades mentales supone la imposibilidad de vincularse con la deidad; es decir, si de antemano no se cree en la posibilidad de la existencia de un mensaje transpersonal (eludiendo la discusión de si al *mensajero* se lo puede llamar Dios), el mismo estudio realizable, sin importar su metodología, está condenado al sesgo, tanto como si lo hace alguien *necesitado* de una comprobación para su fe.

Asimismo, el amigo de Buber explicó que "los riesgos científicos que implica el intento de exponer, sobre la base de restos literarios, la vida subconsciente de una persona que vivió miles de años atrás son tan grandes que hacen de la empresa un acto temerario".[32] Ahora bien, posiblemente la intención del estudio de los profetas no sea por entero conocer su subconsciente, meta que resulta confusa incluso con los ahora vivos, pues el mismo entramado psíquico al que se intenta hacer referencia no cuenta con una metodología científica para su comprobación. Heschel reconoció que "la pretensión de los profetas de haber sido inspirados se hizo cada vez más extraña, si no absurda, para el hombre moderno".[33] Es posible que la confusión atienda al hecho de que la importancia de los profetas se encuentra en su mensaje, en su manera de transmitirlo y en su convicción al hacerlo, más allá de lo que en ellos originó tal empresa. Si bien no hay manera de asegurar el contenido y salud psíquica de los profetas, por la nebulosidad de intentar descifrar un mundo interior que a milenios de distancia es poco factible contactar, del mismo modo resulta inverosímil asegurar sin minucia de prudencia que la voz de cada profeta constituye la voz pura y llana de Dios.

En consideración a las encrucijadas, el antiguo profesor del *Hebrew Union College* sostiene que "la última palabra sobre la naturaleza de la profecía no la dará ni un análisis psicológico, ni un razonamiento sociológico o antropológico, por más profundo e imaginativo, por más paciente y exacto que sea".[34] Es acertada la consideración de que la psi-

[32] *Ibid.*, p. 174.

[33] *Ibid.*, p. 200.

[34] *Ibid.*, p. 195.

cología no atiende al llamado de la fe, precisamente porque no tiene que hacerlo; su misión es explicar desde lo tangible las cosas que rodean a una expresión humana. Barnard[35] realizó estudios en torno a la implicación de la religión con la psicología en Heschel, mostrando la diversidad de perspectivas con las que pueden vincularse ambas disciplinas. Sin embargo, así como la ciencia resulta rechazada por el hombre de fe en cuanto a su oportunidad para atestiguar el misterio, del mismo modo la aceptación del misterio, y sobre toda una verdad en torno a cierta cualidad del misterio, puede resultar parcial si se realiza en nombre de la fe.

Para Heschel, los profetas no hablaban únicamente desde "su propio corazón", ni pueden ser explicados sólo mediante la idea de "el espíritu de la época"; tampoco consideró que se los deba considerar como individuos con habilidades para los "artificios literarios", con una "técnica de persuasión" depurada o como personas "confundidas". Del mismo modo, considera triviales las opiniones que reducen a los profetas al observarlos como "agentes extranjeros" o "patriotas".[36] Con firmeza sintetizó con claridad los cuestionamientos realizados a la pretensión profética: "¿Era entonces el subconsciente lo que actuaba como incitador en las experiencias de los profetas? ¿Surgió la Biblia del vórtice del poder psíquico, generado por el anhelo y la imaginación? Tal opinión, si bien no cuestiona la integridad o cordura de los profetas, los tilda de engañadores engañados; aparte de que no nos ayuda a entender lo que realmente ocurrió, no hace más que sustituir el misterio por un enigma".[37]

El misterio se encuentra por encima del enigma, no hay manera de descifrarlo. Es conciliador concebir que el misterio le corresponde al religioso y el enigma al científico; pero lejos de tal lugar común, conviene referir la oportunidad del desentrañamiento de una óptica transpersonal en el científico y un extrañamiento ante le fe en el propio religioso. La naturaleza del impulso profético continúa siendo un misterio si se

[35] Barnard, *Abraham Heschel's Attitude toward Religion and Psychology*, pp. 26-43.

[36] *Cfr*. Heschel, *Los profetas*, vol. 3, pp. 197-226.

[37] *Ibid*., p. 218.

quiere abordar desde la óptica transpersonal y no es más que un enigma resuelto desde el parámetro de lo centrado en lo tangible.

Incluso en la consideración de que el impulso profético sea producto de una energía autónoma o de una tendencia ajena al individuo, Heschel asegura que esto mismo es ya una manifestación de lo transpersonal. En sus palabras, "suponer que la revelación profética fue la expresión de un impulso oculto en el corazón del profeta, del cual él no sólo no tenía conocimiento sino que también le oponía resistencia, presupondría la acción de un poder espiritual tan sabio y tan sagrado que no tendría otro nombre que Dios".[38] Es notorio que los profetas no estaban siempre dispuestos a dar el mensaje, lo cual difiere de la conducta de algunos autonombrados profetas de la actualidad que sólo manifiestan su disposición a la fama y al prestigio; no padecen su profecía, como los antiguos hebreos, sino que la gozan y la aprovechan a su favor. Resulta dudosa una espiritualidad centrada con exclusividad en el gozo.

Actuando de manera ecuánime y siguiendo su intuición filosófica, Heschel concluyó que "no podemos decidir sobre la naturaleza de las visiones y las voces que percibieron los profetas: si fueron fenómenos reales o sólo subjetivos; si escucharon la voz en un trance o estando despiertos. Es en vano especular sobre cómo se une la mente divina con la humana, o preguntar en qué punto comienza a operar lo divino".[39] Del mismo modo, reconoció que el punto de partida es escabroso, porque no cuenta con suficientes explicaciones en primera persona sobre la experiencia que ellos tenían. Si "los profetas nos dicen poco de cómo les llegó la palabra divina o cómo supieron que era la palabra de Dios",[40] lo que podamos decir para negar o justificar su pretensión se ubica en el terreno de la *doxa*, por más que sea mostrada como *episteme*.

El hijo de Reizel Perlow se deslindó de la crítica científica de su tiempo al manifestar de sus libros que "no corresponde a la naturaleza

[38] *Idem*.

[39] *Ibid*., p. 232.

[40] *Ibid*., p. 239.

de nuestro trabajo investigar la verdad o falsedad de una experiencia profética".[41] No obstante, es oportuna la revisión honesta de la pretensión mostrada por los profetas sobre la verdad de su mensaje. Es cierto que lo escuchado debe ser juzgado en función de quién lo dice, sobre todo si no hay muchas demostraciones claras sobre la veracidad de lo referido; no obstante, cuando la personalidad de un afirmante, así como su experiencia y estilo de vida, permanecen escondidas en la penumbra de un pasado mudo, resulta mayor el enigma en torno al valor de su mensaje. El por qué Dios elige a mensajeros tan poco populares o el motivo por el cual, queriendo hacerse escuchar, no elige a individuos con mayor fortaleza intelectual, habilidad social o aprobación de su entorno, continúa siendo un misterio. A menos, claro, que eso nunca haya sucedido.

La importancia de los profetas es clara en cuanto a que se mantiene su influencia en nuestros días e incluso son un referente para reconocer la labor de los que podrían considerarse sus sucesores en nuestros días. Justo eso considera Bennett en uno de sus artículos[42], refiriéndose a Heschel como un profeta de los tiempos modernos.

***

La profecía ha sido punto de discusión desde hace varios siglos, al grado de que se intenta distinguir entre los falsos y los verdaderos profetas. La distinción central de los auténticos, según considera Heschel, consiste en que escuchan al Único Dios; tal afirmación aviva el debate al respecto. De lo que cabe poca duda es de la influencia de los profetas hebreos en la historia, sobre todo por su involucramiento con los problemas de su pueblo y por no someterse a la perspectiva común. A pesar de la clara utopía de su pretensión, se mantuvieron creyentes de un futuro mejor y buscaron el cumplimiento de una misión precisa: despertar al hombre desentendido de su tiempo y orillarlo a dar una respuesta concisa a Dios. El desconocimiento actual de los profetas se debe en parte a la

[41] *Ibid.*, p. 269.

[42] Bennett, "A Prophet for Our Day", pp. 43-64.

manipulación que el término *Dios* ha sufrido en la historia, de modo que resulta impreciso y distorsionado para el entendimiento del hombre contemporáneo, cuestión que lo conduce a la desacreditación de todo lo asociado a lo transpersonal o, en el otro extremo, a la sumisión infantil ante los preceptos que ordenan algunos supuestos líderes religiosos. Es oportuno volver la mirada a la actitud de los profetas, sobre todo a su manera peculiar de denunciar las injusticias y la inequidad. No obstante, la aproximación a los libros proféticos tendría que ser en función del mensaje, no tanto con la pretensión de desacreditar o juzgar de antemano su imposibilidad. De cualquier manera, más que ser un enigma científico, la naturaleza del impulso profético se mantiene como un misterio para quien se muestra abierto a lo inefable, en virtud o a pesar de su fe.

15. EXPERIENCIA PROFÉTICA

Los profetas han sido vistos desde diferentes ópticas a lo largo de los años. En camino a ubicar las maneras en que son percibidos, Heschel enuncia tres tipos de juicio: "Dijeron la verdad, inventaron deliberadamente una historia, o fueron víctimas de una ilusión".[1] No obstante, lo más importante de acuerdo a su visión es si estuvieron o no vinculados a Dios. Visto de esa manera, advierte que "si Dios nada tuvo que ver con los profetas, tampoco tiene nada que ver con la humanidad".[2] Este punto de vista conjetura que no hay manera alguna de que Dios manifieste su interés por el hombre que no sea por mediación de los profetas. En principio de cuentas, esto podría ponerse en duda por dos motivos: *a)* cabe la posibilidad de que Dios mantenga algún lazo con los humanos, aunque no se lo vincule con los profetas; *b)* la dimensión de lo transpersonal se relaciona a lo temporal aunque no sea sintetizada con la palabra "Dios".

La clave de la profecía no radica de manera exclusiva en estar vinculado a Dios; de acuerdo con Heschel, "el profeta no es sólo un profeta. Es también un poeta, un predicador, un patriota, un estadista, un crítico social, un moralista".[3] En el caso de los profetas bíblicos, muchos de ellos no tenían estas cualidades de manera previa al llamado que *sintieron* de Dios. Por ejemplo, Oseas estaba casado y se dedicaba a cuidar a sus hijos y a la agricultura, mientras que Amós era un pastor y

[1] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 287.

[2] *Ibid.*, p. 302.

[3] Heschel, *Los profetas*, vol. 1, p. 21.

cuidador de árboles. Las características previas al llamado parecen poco determinantes para ilustrar quiénes debían ser profetas. Según Heschel, "el llamado a ser profeta es más que una invitación. Es en primer lugar una sensación de ser seducido, de aquiesciencia o rendición voluntaria. Sin embargo, este atractivo sentimiento es sólo un aspecto de la experiencia. El otro es el de sentirse arrebatado o llevado por la violencia, el de condescender a una fuerza abrumadora contra la propia voluntad".[4] En diversos pasajes, el llamado a la profecía es visto como un arrebato, como una experiencia de tal magnitud que no podría ser rechazada.

Las concepciones sobre Dios en los profetas son variables, si bien todas lo atestiguan como un ser atento a la existencia y conductas del hombre. En concreto, "la premisa de Amós parece ser ésta: Dios no deja al hombre en la oscuridad, sino que le comunica Sus pensamientos";[5] por su parte, "Habacuc percibe y acepta el misterio de la ira divina. Sabe que es un instrumento necesario para la redención".[6] Los profetas no teorizaban sobre Dios, no había un concepto que lo pudiese definir; más bien, "para ellos Dios era abrumadoramente real y estaba explosivamente presente. Nunca hablaban de Él como si estuviera a la distancia".[7] No obstante, sus ideas sobre Dios han trascendido la esfera de la subjetividad, al grado de que "la concepción de Oseas de Israel como consorte de Dios representa una de las ideas más importantes en la historia del judaísmo".[8]

Los profetas entendieron que no es a Dios a quien puede verse, sino lo que Dios ocasiona al manifestarse. Por ello no condujeron a la creencia de que Dios está en la naturaleza, lo que creían era que la naturaleza era una manifestación sublime de la deidad. De tal modo, "lo que el hombre bíblico percibe no es lo sublime como tal. Para él, lo sublime no es más que una forma de reacción de las cosas ante la presencia de

[4] *Ibid.*, p. 213.

[5] *Ibid.*, p. 88.

[6] *Ibid.*, p. 260.

[7] Heschel, *Los profetas*, vol. 2, p. 115.

[8] Heschel, *Los profetas*, vol. 1, p. 110.

Dios".[9] Por tanto, cuando el hombre se dispone al encuentro con un principio transpersonal está manifestando en sí mismo algo sublime.

La vinculación con Dios solía darse por medio de la escucha y disposición; "la voz que viene de lo alto no llega al oído físico del hombre [...] no se emite en sonidos sino en pensamientos, en signos que el hombre debe aprender a percibir".[10] Esto exige disciplina y constancia. La crítica contemporánea al suceso en el que se afirma que los profetas escuchaban la voz de Dios ha sido reducida a manifestaciones esquizoides. En la perspectiva de Heschel eso representa un desaire a la manifestación divina; no obstante, no ofrece algún sostén más allá de la fe para atestiguar la certeza de la vinculación divina con los profetas y ante la pregunta por la capacidad que poseían los profetas para escuchar la voz de Dios concluye que "no hay ninguna explicación para aquello que es un secreto divino; no hay llaves disponibles para abrir las cámaras ocultas de Dios".[11] Su alcance estriba en señalar que la característica fundamental de la vida interior del profeta es la simpatía, la cual se manifiesta en "el enfoque de la atención en Dios, la conciencia de la emoción divina, la intensa preocupación con el *pathos* divino [y] la solidaridad simpática con Dios".[12]

Además de la simpatía y la disposición, en el profeta es palpable "la certeza de ser inspirado por Dios, de hablar en Su nombre, de haber sido enviado por Él al pueblo",[13] lo cual constituye la conciencia profética. No debería pensarse en los profetas como individuos capaces de observar el futuro, sino como quienes logran una "percepción en el *pathos* presente de Dios".[14] La esencialidad del profeta lo conduce a realizar una valoración continua de las circunstancias a las que está atento. De tal manera, la profecía puede ser entendida como una "exégesis de la

[9] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 52.

[10] *Ibid.*, p. 186.

[11] Heschel, *Los profetas*, vol. 3, p. 16.

[12] *Ibid.*, p. 21.

[13] *Ibid.*, p. 226.

[14] Heschel, *Los profetas*, vol. 2, p. 134.

existencia desde una perspectiva divina".[15] Así, la experiencia profética no puede ser reducida a una sensación de éxtasis.

Heschel opina que "la teoría del éxtasis ha contribuido mucho a oscurecer lo que es único y relevante en la personalidad profética".[16] Incluso considera que si el éxtasis fuese un elemento central de los profetas, entonces Moisés, Oseas, Isaías, Jeremías y Amós no deberían ser considerados como tales, puesto que no hay rastro de esa experiencia en sus textos.[17] En lo tocante al hecho profético, Heschel considera que la motivación de Dios por el hombre es antecedente a la del hombre por Dios; concretamente, "el éxtasis es causado por la preocupación del hombre por Dios, por su deseo de ser iluminado. La motivación de la profecía, para la mente del profeta, es la preocupación de Dios por el hombre, su deseo de que el profeta ilumine al pueblo".[18] Además, el rabino polaco separa las expresiones proféticas de las místicas o extáticas; en ese sentido, "a diferencia del tartamudeo del extático o del lenguaje de negación del místico, la palabra del profeta es como fuego, como un martillo que rompe la roca en pedazos".[19] La meta no es sentirse extasiado, sino hacer algo concreto a partir del éxtasis experimentado; de esto se desprende otra distinción: "El estado de éxtasis es su propio fin; el acto profético es un medio para un fin".[20]

Si bien pueden surgir suspicacias sobre la auténtica conexión divina acontecida en los profetas, "no hay duda alguna de que los propios profetas estaban convencidos del origen divino de sus declaraciones".[21] Su experiencia es resultado de algo mayor que la sola escucha de una voz o de un mensaje, tiene que ver con una manifestación mayor. En palabras de Abraham Joshua, "el éxtasis es la percepción de una Presencia; la pro-

[15] Heschel, *Los profetas*, vol. 1, p. 28.

[16] Heschel, *Los profetas*, vol. 3, p. 91.

[17] *Ibid.*, p. 92.

[18] *Ibid.*, p. 102.

[19] *Ibid.*, p. 106.

[20] *Ibid.*, p. 109.

[21] *Ibid.*, p. 231.

fecía, el encuentro de una Persona".[22] Por tanto, para el hombre de fe, la profecía es resultado de una revelación o, mejor, de una desvelación.

Cuando el hombre capta una revelación no es por fruto de su insistencia o de su petición personal, puesto que ambas motivaciones son surgidas de su propio ego; por el contrario, "recibir una revelación es ser testigo de cómo Dios se vuelve hacia el hombre".[23] En ese tenor, lo que ellos vivieron debió ser una experiencia totalmente abrumadora o representa uno de los mayores engaños de la humanidad. Según lo infiere Heschel, la vivencia de los profetas no puede ser comprendida por los contemporáneos ni es comparable a las tibias e inconstantes vivencias espirituales que nos corresponden. Para él, "los profetas deben de haberse sentido más pasmados con su experiencia que cualquiera de nosotros, para quien la trascendencia de Dios es sólo un concepto vago del que ocasionalmente cobramos conciencia en la reflexión serena".[24] Puesto en un punto de análisis más escéptico: resulta conveniente desestimar la capacidad de cualquier hombre actual para comprender la vivencia de los profetas; de ese modo se garantiza que cualquier crítica pueda ser menospreciada por realizarse en lejanía con los hechos.

Lo más cercano que podemos experimentar en torno a la experiencia profética es el estado de atracción hacia la belleza en el arte o la elección por consagrar la vida a la búsqueda intelectual o espiritual; no obstante, Heschel distingue que "una experiencia estética deja como saldo el recuerdo de una percepción y un placer; una experiencia profética deja como saldo *el recuerdo de un compromiso*".[25] En busca de una sintonía más particular, puede admitirse que incluso en la búsqueda personal hacia lo espiritual e intelectual se encuentran distintas gradaciones de compromiso; pero está claro que éste se deriva de la sensación de no haber alcanzado la meta (el conocimiento o la santidad), lo cual es distinto a la vivencia de que la meta nos alcanza y nos sobrecoge por

[22] *Ibid.*, p. 114.

[23] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 255.

[24] *Ibid.*, p. 255.

[25] *Ibid.*, p. 273.

completo. Entre las distinciones que ofrece el filósofo de Varsovia se observan las que podrían ser características sobresalientes de la inspiración profética: *a)* no la produce el profeta; *b)* su fuente es el Dios conocido; *c)* es un evento, no una constante; *d)* es un acto trascendente que surge de Dios; *e)* trata de lo que preocupa a Dios; *f)* el profeta aprehende el estado mental divino.[26] Para que todos los anteriores fluyan y funcionen entre sí es necesaria una disposición a un tipo de conocimiento metaracional.

La filosofía es un buen antecedente de la disposición a lo metaracional, e incluso podría funcionar de manera paralela. En la óptica hescheliana "existe un nivel de conocimiento más alto que toda la filosofía, a saber, la profecía. […] Si la profecía es genuina, no puede ni debe depender de la legitimación de la razón".[27] Puede coincidirse con la aseveración de Heschel siempre y cuando no se excluya por completo la aportación filosófica, no como la destituidora de la profecía, pero sí como el baluarte de su autocrítica y de su delimitación. No es la razón la que legitima a la profecía, así como no hay forma de que la experiencia profética contribuya al rigor filosófico; no obstante, resulta laudable que la disposición a lo transpersonal se combine con la capacidad para dar orden a las ideas y juzgarlas de acuerdo con la circunstancias a las que se refieren o aluden. Si bien la trascendencia es la esencia de la profecía, el hombre regresa a su labor pensante mediante la filosofía.

El conocimiento forjado en el desconocimiento, o en un saber de otro orden, también es referido por Bajia Ibn Paquda, filósofo judío del siglo XI, quien "creía que Dios revela los 'misterios de Su sabiduría' a aquél cuyo espíritu se halla siempre abierto a Él. Semejante persona habrá de ver sin ojos, oír sin oídos, hablar sin lengua, percibir cosas que su sentido es incapaz de percibir y comprender cosas sin razonar".[28] Con todo esto podría establecerse que "la profecía es superior a la sabiduría

[26] *Cfr*. Heschel, *Los profetas*, vol. 3, pp. 255-256.

[27] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 299.

[28] *Ibid*., p. 190.

humana, y el amor de Dios es superior a la profecía".[29] No obstante, conviene matizar un par de cosas: *a)* si la profecía es un conocimiento de un orden diverso al de la filosofía, entonces no puede llamársele superior, puesto que este adjetivo proviene de una comparación, la cual no puede hacerse con dos aspectos que pertenecen a categorías diferentes; *b)* que el amor de Dios sea más importante que la profecía es comprensible en función de que es lo que la inspira; no obstante, si Dios existe y se asocia al hombre, también facultó a éste para lograr concebirlo por mediación de su propia facultad.

Incluso la noción de que Dios está por encima de la profecía, la cual es superior al pensamiento humano, ha sido posible (al menos su comunicación lingüística) por mediación del pensamiento al que se atribuye una importancia menor. Por otro lado, no puede tomarse al pie de la letra la aseveración hescheliana que asegura que "en momentos de gran crisis fracasa el sacerdote, el filósofo, el científico; sólo los profetas permanecen".[30] También la historia está marcada por lo que han hecho otros hombres y mujeres que, sin ser profetas, han respondido de manera encomiable ante las crisis más acuciantes de la humanidad.

El mensaje profético es central para comprender la importancia de los profetas, y además está más al alcance que su experiencia en sí. Heschel aborda el valor de los profetas como mensajeros que están siendo mediadores de Dios. En sus palabras, "si hay momentos en los que el genio habla por todos los hombres, ¿por qué habríamos de negar que hay momentos en los que una voz habla por Dios?"[31] Ante esta cuestión cabe distinguir que, a diferencia de las sentencias proféticas, las palabras de un genio son tomadas como válidas en función de la comprobación que él hace de las mismas, con métodos claros y comprensibles para todos los que se dispongan a indagar. Además, para que un genio sea tomado como tal ha debido pasar una serie de pruebas sociales e intelectuales que legitiman sus aportes. En lo tocante a los profetas, más de dos

[29] *Ibid.*, p. 345.

[30] *Ibid.*, p. 311.

[31] *Ibid.*, p. 222.

milenios después, no tenemos elementos para asegurar que realmente hayan escuchado la voz de Dios. El descuido de Heschel, si acaso cabe decirlo así, es tratar de poner a la par dos exposiciones que no son necesariamente equivalentes.

Uno de los mensajes centrales de los profetas es el de "traducir la intensidad de la ira divina",[32] aun considerando que "Su compasión es profunda".[33] Además, no sólo refirieron el *pathos* divino, sino que también predecían la catástrofe, tal como acontece con Miqueas, quien fue el primero en señalar la destrucción de Jerusalén. No obstante, la referencia a la ira divina solía estar acompañada de un mensaje de esperanza, tal como sucede con Amós. De entre todos los profetas, Jeremías es quien muestra de manera más intensa la ira de Dios, al punto en que es conocido como "el profeta de la ira".[34] El rabino polaco muestra especial consideración para el mensaje de Deuteroisaías, el cual "no sólo transmite la invitación y el compromiso de Dios a todos los hombres de la tierra; [además] proclama que Dios ha jurado que todos los hombres Lo adorarán".[35] Algunos continúan esperando que eso suceda.

La revelación profética tiene puntos en común con los profetas bíblicos, pero el central de entre todos, de acuerdo con Heschel, consiste en mostrar que "el conocimiento que Dios tiene del hombre precede al que el hombre tiene acerca de Él, mientras que el conocimiento que el hombre tiene de Dios sólo abarca lo que Dios solicita del hombre".[36] Sin embargo, el obstáculo central que entorpece el reconocimiento del vínculo existente subyace en la elección por algún tipo de mal. Para Amós, el pecado más grande es la injusticia, mientras que para Oseas es la idolatría, la cual es fomentada cuando la introspección es nula. En cuanto a Isaías, el teólogo judío apunta que su preocupación esencial no era la política, a la cual despreciaba, sino "el estado interior de la

[32] Heschel, *Los profetas*, vol. 1, p. 104.

[33] *Ibid.*, p. 104.

[34] *Ibid.*, p. 200.

[35] *Ibid.*, p. 275.

[36] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 129.

nación".[37] Con clara afinidad hacia tal profeta, el autor de *La Tierra es del Señor* señaló que "cuando la humanidad está, como diríamos nosotros, espiritualmente enferma, se necesita algo más radical que la sagacidad política para resolver un problema de seguridad".[38] El mensaje consiste en que no serán modificados los males de una ciudad o un país mediante la confianza en las conductas de los políticos o autoridades, sino que es menester el cambio personal, el enderezamiento de la propia disciplina. En ese sentido, Habacuc es uno de los profetas que muestra más angustia y molestia ante la idea de un Dios que tolera el mal, de modo que su mensaje se centró en revertir la violencia y en enfatizar las consecuencias de no hacerlo.

Otra de las cargas emotivas presentes en los profetas es la indignación, su total desacuerdo con el estado de las cosas; esta podría ser vista como una cualidad radicalmente contraria a la actitud indiferente ante la injusticia social. "Las palabras de los profetas son erupciones de emociones violentas. Su reproche es áspero e inexorable. ¿Pero si esta profunda sensibilidad al mal se llama histeria, qué nombre debemos darle a la abismal indiferencia hacia el mal que el profeta lamenta?"[39] Es deseable cierta actitud de indignación ante un mundo que aporta constantes oportunidades de molestia y desazón. Lejanos a mantenerse en la zona de confort, los profetas muestran una sana intolerancia ante lo que consideran atrocidades del hombre. El filósofo contemporáneo puede absorber un poco de indignación de los profetas, incluso aunque su mensaje no refiera a Dios, para así proponer un orden deseable en el estado de las cosas.

No basta con la indignación, es necesario que ésta se acompañe de la consecuente denuncia. Está claro que "los profetas se oponían a una vida religiosa de simples ceremonias practicadas por una élite erudita";[40] lo suyo era el compromiso con la congruencia, muy a pesar de que sus

[37] Heschel, *Los profetas*, vol. 1, p. 157.

[38] *Ibid.*, p. 150.

[39] *Ibid.*, pp. 35-36.

[40] Peli, "Heschel en Jerusalem", p. 14.

palabras no fueran siempre bien recibidas. Su notable actitud de aguijones de la sociedad, tal como en su momento se consideró a Sócrates, les acarreó molestias y sinsabores. Pero un auténtico profeta se desentiende del apego a la aceptación, lejos de buscar cordialidad "desafía aquello que en apariencia es sagrado, reverenciado y pavoroso. Expone como escandalosas pretensiones [a las] creencias estimadas como certezas [y a las] instituciones dotadas de suprema santidad".[41] Visto así, es difícil que un profeta sea incluido en algún grupo, por más que forme parte de un pueblo. Justo tal independencia de criterio los separa de los convencionalismos, de modo tal que "la experiencia profética se halla muy lejos del alcance del hombre moderno".[42]

Luego de la indignación y la denuncia, en el conocimiento de la consecuencia y de la ira de Dios, los profetas buscaban alicientes para mostrar la necesidad de un cambio. Por ejemplo, "entre las grandes enseñanzas que nos legó Miqueas se encuentra la de cómo aceptar y soportar la ira divina. La fortaleza para la aceptación viene del conocimiento de que hemos pecado contra Él y de la certidumbre de que la ira no significa que Dios haya abandonado al hombre para siempre".[43] Resulta en apariencia incomprensible conciliar la idea de un Dios amoroso, que es capaz de buscar al hombre para formar una alianza, con las expresiones de ira del mismo Dios hacia su aliado. No obstante, la molestia de Dios consiste, según Heschel, en que la alianza no se realiza y que su ruptura genera daño en el hombre. Deuteroisaías "subraya el contraste entre la sabiduría de las obras del Señor y el valor limitado de las acciones humanas, la eternidad del amor de Dios y el carácter transitorio de Su ira […], la maravilla de Su presencia y el enigma de Su silencio".[44] Visto así, la movilidad de la ira de Dios mantiene como fondo el interés por el hombre. ¿Qué tal si no es así? ¿En qué acabaría el enunciado profético si no ofrenda con claridad el mensaje divino o, más aún, si no hay un

[41] Heschel, *Los profetas*, vol. 1, p. 45.

[42] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 34.

[43] Heschel, *Los profetas*, vol. 1, p. 194.

[44] *Ibid.*, p. 281.

mensaje divino que ofrecer? Podría pensarse que el valor del ejercicio profético se desvanece, pero en realidad se sostendría el sentido de la inconformidad y la procedencia de su invitación al cambio y a la responsabilidad. Si un profeta es sólo alguien que hace predicciones, entonces lo puede hacer sin la presencia de Dios; ahora bien, si el profeta alerta o conduce un aviso en función de su conexión con Dios, entonces, más allá de que su valor se encuentre en la fuente de su mensaje, su legitimidad se obtendrá en la precisión del mensaje mismo.

A pesar de que el valor del ejercicio profético pueda sostenerse aun sin la conexión con lo divino, para Heschel es ésta la centralidad de su sentido. Por ende, se agrega una mayor complejidad en la labor profética. Según lo refiere Abraham Joshua, "Oseas debió haber sentido profundamente el *pathos* de Dios para poder transmitir palabras tan terribles contra su propio pueblo a quien amaba tanto";[45] asimismo, en torno a Isaías afirma que "se halla animado por un sentido de pavor y el conocimiento del misterio trascendente y exclusividad de Dios, y sólo en segundo lugar por un sentido de intimidad, simpatía y compromiso en la situación divina".[46] Las molestias del ejercicio profético no tendrían que ser aceptadas a menos que realmente hubiese una conexión con algo transpersonal. En concreto, "¿por qué razón hubiera podido el profeta realizar una tarea tan funesta si no fuera por una abrumadora simpatía hacia el *pathos* divino?"[47] Resulta comprensible la pretensión hescheliana, pero ¿acaso no existe posibilidad de obrar de manera comprometida, con congruencia y virilidad hasta las últimas consecuencias, en razón de una convicción personal?

De la misma manera como "la consternación del profeta no es un mundo falto de sentido, sino un mundo sordo al sentido",[48] también acongoja al profesor que sus estudiantes no se comprometan con el estudio, molesta al filósofo que sus lectores no se entusiasmen con un

[45] *Ibid.*, p. 104.

[46] *Ibid.*, p. 167.

[47] *Ibid.*, p. 180.

[48] *Ibid.*, p. 28.

pensamiento más elaborado, desanima al artista que su público lo considere alguien que los debe divertir, enfurece al médico que su paciente no respete el orden de la receta, mortifica al padre que su hijo tenga conductas peligrosas, fastidia al dueño de la empresa que sus empleados sean indiferentes a su visión o desmoraliza al psicólogo que sus clientes no se comprometan con sus procesos de mejora. A cada uno perturba la desconexión de la expectativa con la realidad. ¿Qué motiva a cada uno de ellos para continuar con su labor, sin importar que ésta produzca su sustento? ¿Acaso no tiene que ver con una aspiración orientada a un orden mejor? ¿Tiene que pensarse de manera forzosa en que eso proviene de Dios o podría tratarse de una fuente que no se acopla con la visión cotidiana que se tenga de Dios?

Así como a cada uno le insta la ansiedad a desentenderse de aquello que produce molestia, a los profetas les invadía el deseo de librarse de la misión profética. De Jeremías puede decirse que "era un alma dolorida, envuelta en la melancolía. Los muros de la ciudad parecían tambalear ante sus ojos anhelantes. Los días que se acercaban serían aterradores. Llamó, urgió al pueblo a arrepentirse, pero fracasó. Clamó, lloró, se lamentó, pero lo abandonaron con su alma llena de espanto".[49] A pesar de que es considerado la "boca de Dios y del pueblo",[50] Jeremías "odiaba su misión profética",[51] en virtud de que "para un hombre cuya alma estaba plena de amor era horrible ser un profeta de castigo e ira";[52] no obstante, fue incapaz de soltar su ligadura con el *pathos* divino. Esta experiencia de *conexión*, podría ser la que sostiene muchas de las temerarias empresas humanas que continúan a pesar de las adversidades. El rechazo, la pobreza, el juicio y el descontento social hacia la propia labor no son suficiente motivo para soltar lo que el hombre maduro haya entendido como su misión personal. ¿Qué es lo que sostiene tal perspectiva? Podría tratarse del orgullo o de una motivación a prueba de todo, pero también

[49] *Ibid.*, p. 200.

[50] Mesters, *El profeta Jeremías*: *Boca de Dios, boca del pueblo*.

[51] Heschel, *Los profetas*, vol. 1, p. 221.

[52] *Idem*.

podría esbozarse la opción de una dimensión específica que supera al hombre y que de alguna manera lo conduce a su fin mediante un constante *desvelamiento*. Para Heschel, en concordancia con los profetas, es un hecho que *eso* fue Dios, sobre todo considerando que "el profeta no se ofreció voluntariamente para su virtuosa misión sino que ella le fue impuesta".[53]

¿A qué hemos venido al mundo? Nos agrada pensar que tenemos una misión especial. Corriendo el riesgo de que así sea, aún cabe aceptar que uno mismo no elige la opción, sólo elige aceptarla o no. En ese sentido, Heschel considera que "a diferencia de la experiencia mística, que se alcanza como resultado de un ansia de comunión con Dios, la revelación ocurre contra la voluntad del profeta. No es un favor para él, sino una carga de terror".[54] También está la opción de considerar que no hay nada hacia qué responder, ni alguien que escuche, ni un motivo trascendente, que todo es elaboración del hombre y que su ansia por saberse elegido es lo que lo conduce a enfrentar el dolor, las penurias y la decepción. Algunos, incluso con todo eso a cuestas, han sabido mantenerse en la lucha y la búsqueda, dejando perplejos a los que los observaban sin sentido ni valor. Posiblemente exista alguna opción transpersonal callada habitando en un misterioso abismo propio.

En definitiva, "es embarazoso ser un profeta. Hay tantos que pretenden serlo, que predicen paz y prosperidad, ofrecen palabras animadas, suman fuerza a la confianza en sí mismo, mientras que el profeta predice el desastre, la pestilencia, la agonía y la destrucción".[55] En tal perspectiva, el profeta no es alguien que trae la *buena nueva*, por el contrario: resulta incluso hasta misántropo en apariencia. En ese sentido, "un hombre cuyo mensaje es la destrucción para el pueblo que ama no sólo pierde su propia capacidad de alegría, sino que también provoca la hostilidad y el desafuero de sus contemporáneos".[56] La misantropía

[53] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 291.

[54] Heschel, *Los profetas*, vol. 3, p. 103.

[55] Heschel, *Los profetas*, vol. 1, p. 56.

[56] *Ibid.*, p. 213.

nace de cierto aprecio por el hombre, es consecuencia de la decepción que éste causa, a pesar de notar sus posibilidades. Quien muestra su molestia ante el hombre, una ira íntima, no es sólo porque éste es ignorante o incongruente, sino porque desaprovecha su oportunidad de ser sabio y de mostrarse como un testimonio vivo de armonía. El desánimo ocasionado por la conducta de las personas no radica en función de la incapacidad humana, sino del desperdicio de su capacidad. El incapaz genera desesperación, el capaz que no aprovecha su talento genera molestia, el que podría ser capaz pero no confía en su capacidad o en sus alcances posibles genera decepción.

En función de su separación de lo convencional, "el profeta es una persona que sufre de una profunda inadaptación al espíritu de la sociedad, con sus mentiras convencionales y sus concesiones a la debilidad humana".[57] Aun así, el profeta es testimonio de que es posible un cambio hacia el progreso; sin importar que "el profeta es un hombre solitario",[58] en realidad aporta una contribución invaluable a la sociedad cuando denuncia sus excesos y arbitrariedades, tal como muchos lo hacen sin importar que sus actos se encuentren incluidos en algún libro sagrado. Su prosperidad se esparce en la eternidad del tiempo. La paz es el mayor sueño de los profetas en la Biblia,[59] de modo que aún podemos compartir varias cosas con ellos.

***

Existen diversas opiniones y perspectivas sobre los profetas, pero Heschel se centra en el misterio de su llamado y su labor. Sin importar su origen o características previas, todos ellos conforman una concepción particular de Dios y se vinculan con Él, pues su vínculo no es hacia un concepto, sino hacia alguien de cuya voluntad son partícipes. La esencialidad del profeta no consiste en eventuales estados de éxtasis,

[57] Heschel, *Los profetas*, vol. 3, p. 194.

[58] Heschel, *Los profetas*, vol. 1, p. 58.

[59] *Cfr*. Heschel, "Conversación con Heschel", p. 35.

sino en una vinculación con lo transpersonal que le permite acceder a una revelación acontecida mediante un conocimiento meta-racional. Cuando esto sucede, el mensaje profético enfatiza en mostrar la incongruencia del pueblo y sus consecuencias. Al profeta le resulta indignante la situación de desarmonía que observa en la sociedad, de modo que la denuncia con firmeza. La complejidad de la labor profética no consiste en proferir enseñanzas, sino en ser testigos de la ira de Dios, motivo por el cual se adviene el deseo de librarse de la misión profética. A pesar de las consecuencias, los profetas eluden el desánimo centrándose en el sentido divino de su intención. A milenios de distancia, creyentes o no, el compromiso social evidenciado en la misión profética representa una invitación a la captación de la miseria humana, así como a la reconstrucción de la sociedad a partir del encuentro con el vacío que en ella subyace. Visto así, el vacío es una oportunidad de una nueva significación, sobre todo si en su regazo palpita fulgurante el enigma de la existencia y el lazo con lo transpersonal.

VII
Judaísmo

16. EL PUEBLO JUDÍO

Tal como otros grupos culturales a lo largo de la historia, el pueblo judío representa un conglomerado de nociones, tradiciones y conceptos. No obstante, uno de los más sobresalientes es el aprecio por el origen, cuestión que evidencia su sentido de pertenencia y su valoración por la historia y la tradición. Sin duda, pertenecer al pueblo judío implica una serie de compromisos y consideraciones, no sólo sociales e ideológicas, sino también conductuales.

Meyer aludió las que podrían ser algunas de las últimas palabras escritas por Heschel antes de su deceso: "Nací en Varsovia, Polonia, pero mi cuna se hallaba en Miedzyborz, (un pueblito de Podolia, Ucrania, donde vivió el Baal Shem Tov, el fundador del movimiento jasídico). [...] A mí me dieron el nombre de mi antepasado, Reb Abraham Joshua Heschel".[1] Como podrá observarse, el teólogo tenía plena conciencia de su ascendencia y de su vinculación con sus antepasados, asumiendo una especie de consecución conjunta de algunos ideales y propósitos. Tal como él, muchos judíos han reiterado la importancia de algunas de las tradiciones. En *La Tierra es del Señor*, Abraham Joshua establece que "el fervor y anhelo de los *jasidim*, la obstinación ascética de los cabalistas, la lógica inexorable de los talmudistas se reencarnaron en los sostenedores de los movimientos judíos. Su fe en ideales nuevos se inspiraba en una antiquísima piedad".[2] En uno de sus primeros artículos,[3]

[1] Meyer, "In Memoriam", p. 15.

[2] Heschel, *La Tierra es del Señor*, p. 112.

[3] Heschel, "An Analysis of Piety".

Heschel realizó una oportuna revisión de los elementos característicos de la piedad, aludiendo su importancia y trascendencia en la vivencia religiosa del judío.

Ni siquiera los profetas podrían separarse de la influencia de su pueblo, puesto que "el profeta no es una figura aislada; él se siente un eslabón en la sucesión de los profetas".[4] Sin embargo, el sentido de la consecución generacional no es apreciado por todos, lo cual abre la puerta al rechazo por el origen. En ese sentido, Heschel era consciente de que "en la confusión espiritual de la última centuria, muchos de nosotros no percibieron la incomparable belleza de nuestros viejos, pobres hogares".[5]

En relación a las comunidades judías antiguas, Heschel se refería comúnmente a la de Europa del este, quienes "eran capaces de sentir el cielo en una frase del Talmud".[6] Una identificación especial del pueblo judío es el reconocimiento de la maravilla de la Biblia y de los contenidos que en ella se encuentran. En la antigüedad, "enamorados del saber, ponían todo su ser en el estudio del Talmud. Su esfuerzo intelectual estaba excitado por una ardiente pasión".[7] No obstante, involucrarse con la Torá tiene algunos requerimientos básicos. Heschel refiere a Najmanides al afirmar que "la creencia en los milagros ocultos constituye la base de toda la Torá. Un hombre es ajeno a la Torá a menos que crea que todas las cosas y todos los sucesos de la vida del individuo, así como los de la vida de la sociedad, son milagros".[8] De tal manera se intenta garantizar que quien se adentra en la Torá tiene disposición a creer en lo señalado ahí. Por otro lado, creer en los milagros no debe ser entendido como aguardar y permanecer a la expectativa de que acontezcan cosas mágicas; el milagro está patente si se lo sabe ver en cualquier sitio y a

[4] Heschel, *Los profetas*, vol. 3, p. 308.

[5] Heschel, *La Tierra es del Señor*, p. 114.

[6] *Ibid.*, p. 53.

[7] *Ibid.*, p. 54.

[8] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 67.

cualquier hora. El sólo hecho de existir representa una manifestación milagrosa desde este punto de vista.

No basta con la creencia en los milagros que sean palpables en lo cotidiano, sino que "la primera demanda del judaísmo es tener fe en Dios, en la Torá y en el pueblo de Israel".[9] Esto provoca el debate en torno a la existencia de judíos que no concuerdan con la triada referida; en tales casos se mantiene el origen judío, pero no la práctica de la religión. Aun así, excluyendo la adaptación religiosa particular, es posible mantenerse abierto a una forma de vinculación con la transpersonal. Según lo confirma Heschel, el gusto por la naturaleza no tendría que ser considerado una adoración, pues ésta sólo tendría que ofrendarse a Dios. Según Abraham Joshua, "para el judaísmo es tan absurdo adorar a la naturaleza, como innecesario alienarse de ella".[10] Excluidas las prácticas de culto a la naturaleza y sepultada la creencia en una modalidad particular de Dios, persiste, de cualquier manera, la apertura a la dimensión transpersonal y la manifestación de asombro ante la maravilla.

El interés y vinculación con Dios no forma parte de una serie de novedades, sino que representa una especie de reconexión o de reencuentro. Heschel advierte que "conforme al espíritu del judaísmo nuestra búsqueda de Dios es un retorno a Dios; nuestro pensar en Él es un recuerdo, un intento de liberar nuestra devoción reprimida".[11] En esto se observa cierta similitud al planteamiento platónico de que no aprendemos nada, sino que lo recordamos; la disposición para convertirse en receptáculo de Dios viene a ser una manifestación de lo que antes se había sido. Si el pueblo judío ha generado una alianza, los que han venido después están facultados para reiterarla. Esto no opera en el plano de la obligación, sino de la disposición; de tal manera, "el judaísmo rechazaría el axioma kantiano: *debo, luego puedo*; afirmaría, en cambio: *se te ordena, luego puedes*".[12] Que los individuos logren sus cometidos

[9] *Ibid.*, p. 424.

[10] *Ibid.*, p. 114.

[11] *Ibid.*, p. 181.

[12] *Ibid.*, p. 485.

está en clara conexión a su convicción de que así está dictado que suceda. Un compromiso de tal envergadura provoca una certeza que, si bien no puede comprobarse, se forja desde el interior del espíritu. En tal punto, cuando desde dentro existe armonía y esplendor, ya no importa la imagen externa que se muestre. En esto coincide el filósofo polaco al advertir que "por fuera podía un judío haber sido indigente; pero en su interior se sentía como un príncipe, como allegado al rey de los reyes".[13]

Sin lugar a dudas, la pretensión de saberse elegido produce confianza en lo que se realiza; pero la convicción de hacer lo que corresponde a la elección genera una seguridad plena. Esto es dimensionado a un grado mayor cuando se globaliza el sentido de la elección, de modo que no se centra en un individuo, sino en un ámbito colectivo. Por ello, "el gran sueño del judaísmo no es formar sacerdotes, sino un pueblo de sacerdotes; consagrar a todos los hombres, no sólo a algunos".[14] No se trata, por tanto, de favorecer el protagonismo de unos cuantos o de que una parte de los miembros sean superiores y comanden la conciencia de los demás, sino que el sentido de lo colectivo se orienta a que cada uno se forje a sí mismo en el esfuerzo y la disciplina, no sólo en el seguimiento a algún miembro que sea considerado avanzado. De esto se desprende que no exista proselitismo en la religión judía; se entiende que quien debe permanecer lo hará por su propia elección y que seguirá el camino que lo conduce a lo que debe creer.

La creencia de la elección de Dios sobre un pueblo dota a éste de un poderío sublime, invisible y abstracto, el cual es manifiesto en su posicionamiento ante las cosas y la realidad. En el terreno psicológico y social se opera con efectividad a partir del ámbito ideológico, sin importar si lo que se cree es una verdad teológica. En ese tenor, "desde los comienzos de la religión judía la creencia de que Dios había elegido a este pueblo en particular para llevar a cabo Su misión fue tanto una de las piedras fundamentales de la fe hebrea como un refugio en los mo-

[13] Heschel, *La Tierra es del Señor*, p. 105.

[14] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 537.

mentos de angustia".[15] La persecución es soportable cuando se asume que la protección divina está del propio lado. Esto tiene una amplia gama de explicaciones, ya sea para comprender lo que lleva a un pueblo a creer en algo o para prever lo que ocasiona en los que, por consecuencia, no son los elegidos. Más allá de tales vetas, resulta llamativo que los secretos místicos, antaño resguardados y sólo accesibles para algunos elegidos, hayan sido puestos a disposición de los que así lo desearan. Por eso, "en los siglos XII y XIII, rabí Yehudah He-Jasid y su círculo de jasidim, piadosos, democratizaron los ideales de la piedad mística".[16] Esto representa una plena confianza en la calidad interpretativa del pueblo, en su cultura y diligencia para estudiar y comprender de manera más profunda los textos.

La mayoría de los rabinos ponen énfasis en que "Israel no descubrió a Dios. Israel fue descubierta por Dios. El judaísmo es *la búsqueda del hombre por parte de Dios*. La Biblia es una crónica del acercamiento de Dios a Su pueblo. En ella encontramos más manifestaciones de amor de Dios por Israel que del amor de Israel por Dios".[17] Esto resalta que no ha sido voluntad del hombre, sino voluntad de Dios, que el pueblo elegido haya sido Israel. Lo anterior es llamativo porque se deslinda cualquier objeción que aluda a que el mismo pueblo elaboró la doctrina de la elección; sin embargo, la barricada no se sostiene del todo porque, de manera específica, fueron los mismos miembros del pueblo los que transmitieron la idea de que habían sido elegidos. Por otro lado, es muy particular que Heschel refiera a Israel como *descubierta* por Dios, escrito en femenino, con lo cual *la* sitúa junto con lo Omnipotente, casi a la manera de una relación de paridad. La distinción de los judíos no está puesta en duda, aunque la controversia sobre la autenticidad de su elección, sobre todo vista desde fuera para los que no son parte del pueblo, continuará de manera indefinida.

[15] Heschel, *Los profetas*, vol. 1, p. 80.

[16] Heschel, *La Tierra es del Señor*, p. 71.

[17] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 546.

En otros pasajes, la postura de Heschel se muestra abierta y dispuesta a la integración, sobre todo cuando expresa que "el judaísmo no es una cuestión de sangre o de raza sino una dimensión espiritual de la existencia, una dimensión de santidad".[18] Con esto manifiesta que todos comparten la posibilidad de vivenciar la espiritualidad, sin que esta suponga la pertenencia original al pueblo judío. A su vez, resulta notable que la identidad del judaísmo tiene muchas vertientes y modalidades, al punto que se han causado divisiones y desencuentros. En sintonía con esto, Heschel considera que "durante más de 1,800 años, fuimos un pueblo sin tierra. Ahora nos enfrentamos con la posibilidad de tener una tierra sin pueblo".[19] La pobre respuesta que otros den al compromiso espiritual que les corresponde no debería constituir un motivo de desánimo personal, de modo que en la práctica del judaísmo "sin duda rezamos por el pueblo, pero lo hacemos como individuos".[20] En un artículo dedicado a los judíos que habitaban en lo que era la Unión Soviética, Heschel realizó un llamado a la fraternidad con las comunidades judías rusas, las cuales vivían condiciones precarias.[21] Otra manifestación del sentido de pueblo en Abraham Joshua se encuentra en el libro *El hombre no está solo*, en el cual "responde teológicamente al holocausto".[22]

A pesar de que las manifestaciones de la unión del pueblo judío son notables en lo terrenal, la esencia del judaísmo remite, según lo estipula Heschel, a una dimensión transpersonal; concretamente, "el judaísmo es un vínculo con la eternidad, un parentesco con la realidad última".[23] Tal como postula en su filosofía sobre Dios, Heschel considera que la religión judía puede definirse como "el *conocimiento del interés de Dios por el hombre*, el conocimiento de un *pacto*, de una responsabilidad que

[18] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 134.

[19] *Ibid.*, p. 107.

[20] *Ibid.*, p. 162.

[21] Heschel, "The Jews in the Soviet Union".

[22] Chester, *Divine pathos and human being*, p. 155.

[23] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 542.

recae sobre Él al igual que sobre nosotros".[24] En tal posición, el valor del hombre radica en su alianza con la divinidad. No hay forma sencilla de sustraer ese sólido piso en quienes lo han creído firmemente.

El compromiso no debe tener un rostro sufriente, si bien está abierto a la consideración del dolor humano. En consonancia con ello, en las comunidades judías de la antigüedad "la majestad intelectual del *Shema Israel* traducida al lenguaje de sus corazones, significaba: es una alegría ser judío".[25] En uno de sus últimos artículos,[26] Heschel concuerda con el estado de ánimo festivo que acompaña a la vida espiritual; se trata de una celebración que se encuentra muy lejana de ser superflua o insípida. La alegría se forja en la convicción de que existe un tipo especial de conexión con una fuente transpersonal. Al pertenecer a un pueblo que ha sufrido persecuciones y exclusión, el judío no se caracteriza por tener una historia completamente feliz. A pesar de ello, algunos mantienen un rechazo constante a los judíos, en función de una aparente altanería. En relación a ello, Heschel afirma: "Nosotros, los judíos, no debemos pretender que somos mejores que los demás. Sólo pretendemos que hemos experimentado más que los demás";[27] tal sensación de experimentación está nutrida por la noción de ser parte del pueblo y la certeza de que lo que ha sucedido con las generaciones anteriores también lo padece uno mismo.

Otro aspecto central en la vida del judío, y en la de todo individuo que se interese por la senda de lo transpersonal, es el sentido de lo trascendente. En mención de las comunidades judías de la antigüedad, Heschel refiere que "estaban seguros de que cada cosa sugería algo trascendente; que lo que era aparente para la mente no era sino una superficie sutil de lo no revelado; y a menudo preferían echar pie firme al borde del abismo, aun a precio de abandonar la base sólida de lo superficial".[28] Incluso la existencia humana en sí misma es evidencia de

[24] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 243.

[25] Heschel, *La Tierra es del Señor*, p. 22.

[26] Heschel, "Celebration and Exaltation".

[27] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 172.

[28] Heschel, *La Tierra es del Señor*, p. 60.

lo trascendente, en función de que se superó la no existencia o la antesala de la nada para poder llegar a ser. Por tanto, comprender de verdad lo que significa ser humano implica considerar su origen milagroso y sus alcances potenciales; así, en vistas de su grandeza factible, el hombre logra ser lo que le corresponde. Asimismo, el desperdicio de esa posibilidad convierte al hombre en una pequeñez. En otras palabras, "hay un precio que el judío debe pagar. Debe ser exaltado para ser normal. Para ser hombre, debe ser más que un hombre. Para ser un pueblo, los judíos deben ser más que un pueblo".[29] Lo que hace que el hombre sea más que un hombre consiste en ubicar su vinculación con lo transpersonal.

La alternativa de superarse a sí mismo es una opción humana en demasía; en el caso del judío, su elección resulta inversa a la del superhombre nietzscheano, el cual forjaba su poder en la independencia de la tradición o las creencias. De manera contraria, en el cierre de su libro, Heschel hace mención de la misión humana: "Leales a la presencia de lo esencial en lo común, podemos demostrar que el hombre es más que hombre, que realizando lo finito, puede percibir lo infinito".[30] La dualidad es reiterada: vivimos en un mundo que no es similar a la dimensión en la que se ancla lo que nos hace mayores que hombres; no obstante, es en lo cotidiano donde esa unión debe prevalecer y mostrarse. A diferencia de lo que sucede en otras perspectivas y religiones, en las que se postula una división entre el mundo de la ilusión y el mundo verdadero, en el judaísmo más que una división se elabora un puente de interconexión, de modo que este no es un mundo de ilusiones, sino una oportunidad para manifestar la opción por el hombre en nombre de lo divino. Por todo ello, si "ser judío es estar comprometido con la experiencia de grandes ideas",[31] entonces "el más grave pecado de un judío es olvidar lo que él representa".[32]

[29] *Ibid.*, p. 70.

[30] *Ibid.*, p. 119.

[31] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 37.

[32] Heschel, *La Tierra es del Señor*, p. 119.

Una de las maneras de no olvidar lo que se representa en el mundo, judíos o no, es el estudio. En lo particular, "en la tradición judía la razón siempre fue estimada como uno de los principales dones de Dios al hombre".[33] En esto puede coincidirse sin menoscabo, con creencia de Dios o sin ella: el estudio es un don que es menester aprovechar, no se trata de un lujo o de un acto que corresponde de manera restringida a algunas personas, es una obligación. Cuando existe conciencia de este derecho personal no son requeridos recordatorios ni exigencias externas. En ese sentido, la obligatoriedad de la educación oficial se encarna en el olvido del hombre moderno hacia la maravilla del saber. Una situación distinta es la que prevaleció en las comunidades judías que se adaptaron a la visión de Shlomo Yitzhaki, conocido como Rashi, un rabino francés del siglo XI, quien "*democratizó* la educación judaica; llevó al pueblo la Biblia, el Talmud y el *Midrash*. Hizo que el Talmud fuese un libro popular, libro de todos. El saber dejó de ser monopolio de los menos. Se fue difundiendo con el andar del tiempo. En muchas comunidades, la persona inculta llegó a ser una rara excepción".[34] Otra sociedad tendríamos si las comunidades del mundo se dedicaran con pasión al estudio de la ciencia, de la filosofía y de la mística, tal como lo hacían aquellas comunidades con el Talmud.

La pasión por el estudio,[35] o el interés por desvelar lo desconocido, es una cualidad de la que podemos valernos para aportar nuevos significados a la propia vida y a las relaciones sociales. Respecto a las comunidades judías del este de Europa y sus costumbres particulares, Heschel refiere que "cuando, al llegar la noche, deseaba uno pasar el tiempo, no se precipitaba hacia una taberna para echar un trago, sino que se ponía a escudriñar un libro o se unía a un grupo que, con maestro o sin él, se entregaba al placer de estudiar en libros venerados";[36] esto no es una simpleza, sino que muestra el compromiso y la convicción de lo que

[33] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 170.

[34] Heschel, *La Tierra es del Señor*, pp. 44-45.

[35] *Cfr*. Sevilla, *Pasión Filosófica.*

[36] Heschel, *La Tierra es del Señor*, p. 48.

el estudio representa. Tan involucrada estaba la religión en la cultura de aquellos pueblos que "las madres canturreaban junto a las cunas: <Hijito, cierra los ojos; si Dios quiere, serás rabí>".[37] En un ámbito así, resultaba obvio que "el Estado no tenía que obligar a los judíos que enviaran a sus hijos a la escuela".[38] No había que forzar porque todo esta encauzado: la persona se sabía única responsable de su formación.

Los padres de familia eran conscientes de la importancia de manifestar con su propio testimonio lo que el estudio significaba en sus vidas, incluso "estaban dispuestos a vender las almohadas debajo de sus cabezas para pagar la instrucción de sus hijos; un padre pobremente educado deseaba que por lo menos sus hijos fuesen doctos".[39] En esos tiempos, incluso las relaciones de pareja estaban orientadas a que el estudio prevaleciera en mayor medida en uno de los dos, de modo que "las mujeres trabajaban afanosamente día y noche para poner a sus maridos en condiciones de dedicarse al estudio".[40] Si bien esto último podría generar una acalorada discusión en ciertos círculos sociales y en algunas perspectivas de aproximación al estudio de género en la actualidad, lo que resulta notable es la convicción que en el hombre y en la mujer existía sobre la demanda de tiempo que el estudio requiere y los sacrificios que deben realizarse en pareja para no escatimar esfuerzo ni tiempo a la consagración total de la intención.

Lo anterior no estaba circunscrito en forma exclusiva al ámbito de la relación de pareja, sino que incluso "la ambición de cada judío era tener un docto por yerno, y un hombre versado en la Torah podía casarse fácilmente con una joven acomodada y obtener *kest* [dote] por algunos años o aun para siempre, teniendo así la suerte de estudiar con tranquilidad".[41] Puesto así, el hombre que era apto para los logros intelectuales podía tener, en buena medida, el tiempo disponible para

[37] *Ibid.*, p. 50.

[38] *Idem.*

[39] *Idem.*

[40] *Ibid.*, p. 51.

[41] *Ibid.*, pp. 51-52.

estudiar. No debía someterse a la presión de las trivialidades domesticas ni olvidar su talento para poder obtener un puesto laboral de poca alcurnia. El hecho de que un suegro esté de acuerdo con que su hija atienda a un hombre estudioso puede resultar chocante para las mentes posmodernas, pero es un hecho que tal proceder produjo innumerables beneficios sociales. Heschel fue consciente de la poca sintonía de aquella costumbre con la cosmovisión actual y reconoció que hoy podemos hablar despectivamente de esa costumbre. No obstante, aseguró que "pocas instituciones han coadyuvado más a promover el desenvolvimiento espiritual de grandes masas populares".[42]

En clara diferencia con la costumbre contemporánea, que encuentra en el estudio un medio para lograr mejor posición social o reconocimiento de los pares a partir de un título o grado, en el judaísmo antiguo "el que estudiaba con el propósito de recibir un diploma rabínico, caía en ridículo. A ojos de aquella gente, el conocimiento era, no medio para alcanzar poder, sino camino para unirse a la fuente de toda realidad. A ojos de los *jasidim*, estudiar con el fin de obtener una plaza era profanación".[43] Mucho hay que aprender de esta visión, la cual en su aproximación al estudio y su valoración como un fin en sí mismo encierra el espíritu del verdadero filósofo que, en su afán por penetrar el abismo del misterio, se lanza sin premura ni consideración a las fauces de la desesperación apasionada.

Uno de los métodos de estudio más utilizados por los judíos del este de Europa era el *pilpul*, con el cual se busca analizar los contenidos de la Ley mediante la discusión y la asociación. Este método guarda cierta similitud con la mayéutica, sólo que en este caso se realiza por ambas partes, no solamente por uno de los *contendientes*. En esa época, los miembros de las comunidades "estaban más interesados en las razones que en las cosas".[44] Los placeres del exceso, la fama o el poder eran menores ante la satisfacción de lograr conclusiones aun ante los temas más

[42] *Ibid.*, p. 52.

[43] *Idem*.

[44] *Ibid.*, p. 57.

complejos. Así, "la alegría del descubrimiento, el proceso de inventar expedientes originales y de obtener inventos y conocimientos nuevos, vivificaban y elevaban el corazón".[45] Si bien su comprensión del mundo era ampliamente religiosa, no concebían que los aprendizajes les fuesen ofrecidos sin esfuerzos de su parte, el saber no era una gratuidad, y nunca lo ha sido. En ese sentido, "el judaísmo se basa sobre un mínimo de revelación y un máximo de interpretación, sobre la voluntad de Dios y sobre la comprensión de Israel";[46] por ende, una interpretación ofrece mayor valía cuando encuentra sustentos sólidos y brota de un bagaje conceptual enriquecido. Incluso Heschel mostró su capacidad hermenéutica en su interpretación de los textos clásicos del judaísmo, lo cual es reconocido por Cohen[47] en uno de sus artículos.

El estudio no se sostiene por sí mismo, sino que es necesaria una práctica personal que mantenga una tradición o que forje una nueva. En el caso del pueblo judío resulta fundamental la comprensión de la ley; en relación al seguimiento de la misma, Heschel antepone la idea de que el "judaísmo no es sinónimo de legalismo".[48] A pesar de ello, reconoce que "los Diez Mandamientos [son] el monumento más representativo de la doctrina judía".[49] Contemplado en el catolicismo y respetado por millones de no judíos, el canon presentado por Moisés se encuentra presente en el imaginario cultural de la humanidad. En cuanto a los judíos más comprometidos del pasado, "la vida sin Torah y sin piedad era para ellos un caos, y se miraba con una sensación de miedo a quien vivía sin ellas".[50] Lo anterior no significa que los rituales y los mandatos sean la parte esencial del judaísmo, pues se entiende que

[45] *Ibid.*, p. 58.

[46] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 352.

[47] Cohen, "Abraham Joshua Heschel: The Interpreter of Classical Jewish Thought".

[48] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 414.

[49] *Ibid.*, p. 534.

[50] Heschel, *La Tierra es del Señor*, p. 104.

aquello a lo que los símbolos, mandatos y rituales intentan simbolizar es lo que les da sentido a éstos.

Heschel siempre mostro la convicción de que "decir que la religión judía no es más que un conjunto de rituales, es reducir el judaísmo a un asunto parroquial".[51] Aun con ello, reconoció la importancia de cumplir con ciertos lineamientos de conducta y de afianzar las costumbres que hacen que un pueblo sea distinto a otro. Empero, la conducta realizada sin motivo es un accionar vacío; es requerido el sustento de ideas y conceptos que establezcan la lógica y la razón de ser de la práctica. Por esto, "es imposible decidir si la supremacía en el judaísmo le pertenece a la *halajá* o a la *agadá*, al legislador o al salmista".[52] La *halajá* (o conjunto de leyes sobre el comportamiento) encuentra en la *agadá* (conjunción de reflexiones rabínicas) una combinación que equilibra el conocimiento con la acción. El sentido de la integración es abordado con mayor detalle por el rabino polaco en un texto que apunta hacia la conclusión de que la observancia de las reglas es un fundamento de la congruencia religiosa.[53]Así, la combinación del estudio con el seguimiento de los preceptos sólo puede ser mantenida mediante una observancia constante y disciplinada.

En un mundo saturado de distracciones no siempre logramos hacer lo que hemos elegido con anterioridad; en la oportunidad para la transigencia es cuando se observa el beneficio de la constancia y la disciplina para actuar conforme a lo que corresponde hacer; en la medida en la que se cumple con lo cometido, aun cuando se haga sin entusiasmo, se desarrolla el gusto por la meta, de modo que lo que en un principio parecía desagradable termina por ser aceptado. Para Heschel, la constancia favorece la santificación. Por ello consideró que "el judaísmo es un intento por colocar la vida entera bajo la gloria de la significación última, por relacionar todas las acciones dispersas con el Uno".[54] La conducta

[51] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 172.

[52] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 434.

[53] Heschel, "The Meaning of Observance".

[54] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 490.

más leve y simple podría ser una reiteración de la maravilla de la vida, si así se desea ver.

Son muchas las cosas que corresponde hacer y aún más las que deben aprenderse, por eso no cabe la conformidad ni el sosiego en una vida que se esfuma con celeridad. Desde esa óptica, "el judaísmo enseña al hombre a no estar contento jamás, a despreciar la satisfacción, a aspirar a lo máximo, a apreciar los objetivos que habitualmente le resultan indiferentes. Siembra en él una semilla de inacabable añoranza, una necesidad de necesidades espirituales, antes que una necesidad de logros; le enseña a contentarse con lo que *tiene*, más nunca con lo que es".[55] Este sentido de alerta, de constancia y de entera disposición a la continuidad de la entrega es un factor determinante en el tipo de ciudadano que un individuo logra ser. Mucha de esa disciplina resulta similar en el profesional que se dispone constantemente a la actualización, en el filósofo que va más allá de lo sabido o que busca en el escombro de los saberes pasados para construir una nueva modalidad de comprensión, en el científico que no se contenta con lo descubierto por otros o en el místico que no acepta las perspectivas infantiles que deambulan sobre lo sagrado.

La observancia del judaísmo antiguo era tal que Heschel considero que "en aquél período nuestro pueblo llegó al más alto grado de vida interior".[56] Esta concepción sobre la vida interior no tendría que entenderse como una invitación al absoluto recogimiento o a un pleno hermetismo hacia el exterior, sino como una línea de conexión permanente con lo más íntimo de la propia esencia espiritual, al tiempo de lograr con eficiencia las encomiendas prácticas. En lo concreto, "para aquella gente, la judeidad era más que un conjunto de creencias y rituales, más de lo que estaba condensado en principios y reglas. La judeidad residía, no en el fruto, sino en la savia, que rebullía por los tejidos del árbol".[57] De esto deriva que a la persona no se le conoce por sus frutos, sino por

[55] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 259.

[56] Heschel, *La Tierra es del Señor*, p. 10.

[57] *Ibid.*, p. 22.

la savia que lo recorre, por el intenso fluir interior que la conduce a actos que son valiosos por su procedencia más que por los resultados que eventualmente logra producir.

Es sabido que el judaísmo floreció a través de dos tradiciones específicas, las cuales corresponden a ubicaciones geográficas particulares. Por un lado, la hispana o sefardita y, por otro, la ashkenazi. De acuerdo con Heschel, ambos grupos "mantuvieron sucesivamente la hegemonía espiritual".[58] El primero de estos es descendiente de los judíos que habitaron la zona ibérica durante el periodo mahometano. *Sefard* es el modo hebreo de referirse a España, de modo que a estos judíos se los conoce como sefardíes o sefarditas. Vinculados con los árabes, estos judíos desarrollaron un proceso de adaptación que incluyó una estructura de pensamiento en la que se alojó un proceder distinto en los ámbitos de las ciencias, las humanidades y la filosofía. Al forjarse una especie de dualidad entre lo que habían aprendido tradicionalmente y los nuevos saberes que obtenían, los sefarditas "se inclinaron a subrayar las correspondencias básicas entre las doctrinas de su fe y las teorías de los grandes pensadores no judíos".[59] Como resultado de ello fue propiciada una ganancia mutua que favoreció el enriquecimiento de ambas culturas; los sefarditas se volvieron eruditos en la filosofía clásica y aportaron sus conocimientos en otras áreas. De entre estos estudiosos, Maimónides es considerado por Heschel como "el más grande maestro sefardí",[60] al cual incluso dedicó un libro sobre su vida y obra,[61] a pesar de que no coinciden entre sí en la noción del *pathos* divino.

La apreciación general de Heschel en torno a los judíos de España puede resumirse con las líneas siguientes:

> Los sefardim aspiraban a la perfección personal e intentaban expresar sus ideales racionalmente. Bregaban por la tranquilidad del alma, por la paz

[58] *Ibid.*, p. 24.

[59] *Ibid.*, p. 26.

[60] *Ibid.*, p. 34.

[61] Heschel, *Maimonides: A Biography*.

> interior y por el contento. Su ética era a veces burguesa, llena de prudencia y de sabiduría práctica. Seguir la regla áurea, optar por el justo medio y evitar los extremos, era una de sus máximas más populares. La cábala seguía siendo un empeño de los menos; al contrario de la situación en el este de Europa, la vida del pueblo en la comunidad sefardita apenas si resultaba afectada por las osadas doctrinas místicas de algunos de sus rabinos.[62]

En cuanto al grupo de los ashkenazis, los cuales eran más cercanos a Heschel por su origen polaco, el rabino comenta que "raras veces escribieron libros erigidos como edificios aislados con cimientos propios, libros que no se apoyen en obras anteriores",[63] quizá porque gran parte de la reflexión ashkenazi, considerada estrictamente original, está enraizada en el pensamiento anterior y no está vinculada a la novedad de la que sí fueron partícipes los grupos sefarditas. La diversidad de saberes obtenida por éstos, así como la variedad en el contenido de los mismos, no fue algo que los ashkenazis pudieran compartir en función de su estricta focalización en la tradición y en los libros antiguos. De hecho, "a un autor ashkenazi le habría parecido inconcebible componer sus obras en un idioma extranjero".[64] Pero lo que resultó benéfico para los sefarditas también tenía una debilidad: en la medida en que se adaptaban a los conocimientos clásicos occidentales, sustraían la intensidad de sus propias tradiciones. En contraparte, la riqueza de la tradición no representó incentivo suficiente para la innovación en los ashkenazis, por considerar que tenían la sabiduría necesaria en su propia literatura.

Una muy interesante combinación de ambas posiciones acontece en Heschel, pues, al tiempo que continuó con la *agadá* y la *halajá*, introdujo en su cosmovisión la filosofía occidental, leyendo a Platón, Aristóteles, Parménides, Kant, Nietzsche, Shopenhauer, Kierkegaard y muchos otros más. Además, se adaptó a nuevas modalidades culturales y al mismo tiempo mantuvo en sí mismo la savia que corría por su

[62] Heschel, *La Tierra es del Señor*, p. 36.

[63] *Ibid.*, p. 35.

[64] *Ibid.*, p. 32.

identidad. Cuando una vez le pidieron que definiera qué *clase de judío* era, contestó con sagacidad: "Yo no soy un sustantivo en busca de un adjetivo".[65] La combinación no resulta un pecado para el judío, mucho menos cuando la elaboración sincrética está aderezada por el principio de la originalidad creativa y la fidelidad al propio origen; visto así, la tradición no es una especie de cadena que impide el desarrollo, sino una plataforma desde la cual erigirse. A partir de su vinculación entre razón y fe, Heschel ha sido considerado un promotor de la filosofía sobre el judaísmo,[66] a la vez que se lo reconoce como un autor que combina pensamiento y revelación.[67]

En lo que respecta al mal, el judío no gusta de personalizarlo ni sustanciarlo en una entidad particular, de modo que no lo considera una especie de contraparte de Dios, ni mucho menos un *alguien* demoniaco capaz de compararse con Él. "Para el judaísmo, el mal es un instrumento más que un muro de hierro; una tentación, una ocasión, más que un poder supremo".[68] Asimismo, el judaísmo no contempla al hombre con una mancha esencial de nacimiento, "no se halla comprometido con una doctrina de pecado original y nada sabe de la depravación inherente a la naturaleza humana".[69] A su vez, no centra su doctrina en la evitación del mal, sino en la proliferación del bien, no se interesa por causar miedo en relación a un mundo futuro donde el hombre sea castigado por sus obras, ni contempla que la confesión de una persona a otra supone el perdón de los pecados; en ese tenor, no propone que la persona escape de un *tentador*, sino de su pereza espiritual. En suma, el judaísmo comprende que el mal proviene de la ausencia de disciplina y de observancia, del interior del hombre descuidado y no de una exterioridad a la cual se pueda culpar por los males hechos con la propia mano. El judaísmo no se centra en el combate al demonio, sino que "se encuentra

[65] Merkle, *Abraham Joshua Heschel: Exploring His Life and Thought*, p. 12.

[66] Friedman, "Abraham Joshua Heschel: Towards a Philosophy of Judaism".

[67] Perlman, "Abraham Heschel's Idea of Revelation".

[68] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 481.

[69] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 266.

en una batalla permanente contra la idolatría",[70] no se congratula del alejamiento del mal, sino de la propiciación del bienestar y el progreso.

Como toda colectividad, el pueblo judío cuenta también con problemáticas y desazones. Por ejemplo, en relación a las comunidades del pasado, Heschel refiere que "el *pilpul* excesivo había secado a menudo las fuentes interiores y se convirtió en objeto de un despliegue pretencioso del intelecto";[71] otrora posibilitadora de erudición, la discusión se volvió vanagloria. Asimismo, el rabino polaco arguye contra el protagonismo excesivo de algunos de sus colegas y denuncia la depravación propiciada en el monopolio rabínico. Al respecto afirmó que el camino para lograr superar el institucionalismo consiste en proponer "un nuevo énfasis en el aspecto personal de ser judío".[72] Tal posibilidad, si bien ostenta flagrantes riesgos, constituye un retorno a la responsabilidad de cada individuo y al respeto hacia la elección de su propia vida espiritual. Incluso los no judíos tienen la oportunidad de considerar una nueva búsqueda para patentar su íntima, irrenunciable e intransferible vinculación con lo transpersonal.

En su tiempo, "Heschel admitió clara y abiertamente que había personas inmorales y abusos entre los judíos de Europa oriental".[73] Al mismo tiempo reconoció que el pueblo judío es "el más desafiado bajo el sol".[74] Éstas y otras dificultades contextuales suponen un urgente reforzamiento en la identidad religiosa y cultura que a todo judío se le atribuye. También cabe referir la notable nostalgia judía por los sufrimientos del pueblo en el pasado y la sensación continua, casi paranoide, de sufrir persecución. En ese sentido, "había judíos de cuyo espíritu nunca se apartaba el sufrimiento de épocas pasadas y de su propio tiempo. Sin embargo, eso no estorbaba la corriente de su alegre fe diaria".[75]

[70] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 186.

[71] Heschel, *La Tierra es del Señor*, p. 266.

[72] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 123.

[73] Ramon, "Abraham Joshua Heschel's critique of modern society", p. 34.

[74] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 36.

[75] Heschel, *La Tierra es del Señor*, p. 98.

El hijo de Moshe Mordechai también aseveró la doble naturaleza de la vida de su pueblo al constatar que "por fuera los judíos estaban plagados de miseria y de humillación política […] pero por dentro llevaban el fecundo dolor del mundo y la noble visión de la redención para todos los hombres y para todos los seres".[76] De nueva cuenta, la combinación de factores que permiten sobrepasar las tribulaciones y las problemáticas está conjuntada por la conciencia de ser parte de una colectividad, la obligatoriedad de responder a una alianza íntima y la urgencia por ofrecer lo que corresponde de acuerdo con el propio talento. Cada uno de estos aspectos puede ser replicado en cualquier pueblo, desde la situación particular en la que cada uno se encuentre.

A pesar de que en otras religiones y concepciones del mundo se invita al hombre a la humildad, al alejamiento del mundo y al retraimiento, en el pueblo judío se recalca la relevancia del hacer humano, de modo que "el judaísmo es […] contrario a buscar un significado de la vida separado del hacer, como si el significado fuese una entidad aparte".[77] Tal como lo realiza en sus textos, Heschel busca la integración del saber y el sentir con el hacer. En consonancia con ello, "el judaísmo es [a] la vez un modo de pensar y un modo de vivir, una doctrina y una disciplina, fe y acción".[78] En el mundo, el hacedor principal es el hombre, de modo que el modo en que éste sea conceptualizado resulta primordial en la manera en que actuará. El rabino polaco ahondó en esta temática al priorizar el concepto del hombre en el pensamiento judío,[79] refiriendo con claridad la importancia de la existencia humana para la realización del plan de Dios. En ese sentido, la misión del hombre no se circunscribe con unicidad a su propio entorno y subjetividad, sino que sus actos tienen repercusión en la vida de las demás personas.

El judaísmo se concibe desde su propia particularidad con una misión global. Fieles a la noción de exaltación, su proeza no debe sujetarse

[76] *Idem*.

[77] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 380.

[78] *Ibid*., p. 425.

[79] Heschel, "The Concept of Man in Jewish Thought".

a la parcialidad de una minoría, sino de todos los individuos. En esa tónica, Abraham Joshua considera que "la importancia del judaísmo no reside en asegurar la supervivencia de este pueblo en particular, sino en ser una fuente de riqueza espiritual, una fuente de significado válida para todos los pueblos".[80] En esto radica un aspecto crucial que ha sido confrontado por los estudiosos de Heschel y del judaísmo. Szpolski, generando un *pilpul* particular a partir de los textos, señala que el rabino polaco se detiene en la travesía del misterio, sin ahondar el motivo por el que Dios, aun siendo el Dios de todos tal como se pretende, tenga en Jerusalén su santuario. En palabras del egresado del Seminario Rabínico Latinoamericano: "El Dios de Israel está en todos lados y Su Gloria cubre el mundo por doquier y sin embargo Jerusalem es proclamada Su santuario y residencia de Su sagrada presencia […]. Heschel no avanza hacia la resolución racional de la paradoja".[81] En tal encrucijada, la paradoja es un vértice irrenunciable de lo inefable, o la causa propiciadora del enigma. ¿Cómo explicar que el Dios de todos los humanos tenga predilección por un pueblo? ¿Cómo comprender que Aquel a quien Heschel llama "el Mesías que esperamos"[82] haya generado una alianza exclusiva? El pueblo judío custodia el misterio a la vez que se nutre de él. ¿Será que el exilio termina por ser un autoexilio? ¿Cuál es el punto final de la distinción? ¿Dónde está la Gran Jerusalén? ¿Será la savia que corre por la esencia del hombre más allá de cualquier etiqueta o noción?

***

El pueblo judío guarda un notable aprecio por el origen. Desde sus inicios, la colectividad mostraba apego por la maravilla de la Biblia y estableció una serie de requerimientos para involucrarse con la Torá; uno de tales consiste en reconocer el vínculo y alianza con Dios que aporta

[80] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, pp. 163-164.

[81] Szpolski, "El estado de Israel y el sionismo en el pensamiento de Abraham Ioshua Heschel", p. 34.

[82] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 284.

sentido al pueblo y motivación para mantener en la propia vida la esencia del judaísmo. Entre otras cosas, el sentido de lo trascendente, la devoción al estudio y la observancia de la ley representan el equipamiento con el que la comunidad judía se compromete a cumplir su pacto. En ese tenor, la constancia y la disciplina se vuelven una manera de vivir. Con sus estilos particulares, configurados a lo largo de la historia por las circunstancias contextuales, los sefarditas y los ashkenazis mantuvieron reiterada la efervescencia espiritual de la tradición, adaptándola o fortaleciéndola desde su raíz. En tal prerrogativa, el mal que debe atacarse está en la pasividad y la apatía, no en la configuración de una materialización sustancial del mal. Más que evitar el pecado, la motivación del judío es alentar a la consolidación de los actos humanos que favorezcan el bienestar, no sólo para un grupo particular, sino en la óptica de una misión global que a todos los humanos les concierne, judíos o no.

17. VIVENCIA RELIGIOSA DEL JUDÍO

La manera particular de vivenciar la religión en el judaísmo comienza con un proceso de identificación compartida, con un sentido de colectividad clarificada en la creencia de una alianza con la deidad y con la disposición al seguimiento de las tradiciones del grupo en particular al cual se pertenezca. No se trata de una vivencia religiosa cimentada en el sentimentalismo o en la sumisión ciega a un conjunto de leyes o de autoridades, es todo lo contrario: resulta fundamental el conocimiento de los motivos personales que condujeron a la elección de integrarse a la comunidad, si bien se compartan desde un principio algunos rasgos y costumbres heredados por la tradición familiar.

El sentido de la existencia en un judío se encuentra delimitado por su identidad como integrante de un pueblo específico. Refiriéndose a su propio proceso de elaboración de sentido, Heschel refiere: "La ansiedad por determinar el sentido de mi existencia como judío, la experimento en cuanto individuo. No obstante, cuando comienzo a reflexionar sobre el tema, este deja de ser el problema de un judío para ser el de todos los judíos".[1] De tal manera, no es un problema personal únicamente, sino un asunto en que es posible sentirse y saberse acompañado por otros que se elaboran preguntas similares y que viven angustias compartidas. De acuerdo con el rabino de Varsovia, la judeidad es más importante que lo que se haga con ella o las cosas que puedan ofrecerse a partir del propio talento. En tal tenor refiere que "siendo lo que somos, es decir judíos, significamos más para la humanidad que mediante cualquier

[1] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 539.

servicio particular que podamos prestar".[2] La idea de que ser judío representa un aporte por sí mismo refleja el sentido de identidad con el que se han representado en la historia. No se percibe una desconexión con el pasado ni la noción de que cada vida inicia desde un principio particular, sino que se asume que "las tareas iniciadas por los patriarcas y por los profetas y continuadas por sus descendientes, ahora nos están encomendadas a nosotros".[3] Esto supone una clara conciencia de la reivindicación de las metas anteriores y su consecución en el presente, como si se tratase de una especie de ferrocarril que avanza mediante la unión de sus vagones; cada uno de éstos prosigue por sí mismo, pero todos están conectados a una meta mayor de la que forman parte.

El misticismo judío se encuentra muy asociado al *El Zohar*, texto al cual se refirió Heschel como "la obra clásica del misticismo judío".[4] Si bien las enseñanzas contenidas en este libro no estaban dirigidas a todos en un principio, sí produjo un notable involucramiento entre los judíos del este de Europa; en particular, Abraham Joshua consideró que "la cábala les dio un sentido nuevo: el del misterio que lo imbuye todo".[5] En el también llamado *libro del resplandor* se expone que la percepción humana no constituye más que una leve manifestación de todo lo oculto, de modo que "los cabalistas sabían que lo que sus sentidos percibían no era sino la orilla saliente de lo profundamente oculto";[6] de esto se desprende el asombro y la urgencia de penetrar con mayor convicción y compromiso, sin perezas ni medianías, el complejo enramado de saberes que desnudan, al menos de modo parcial, el misterio.

La intuición de lo inefable desprende una serie de actitudes elementales en la vivencia religiosa del judío; una de éstas es el temor reverente, el cual, incluso antes que la fe, es "la actitud cardinal del judío

[2] *Ibid.*, p. 544.

[3] Heschel, *La Tierra es del Señor*, p. 116.

[4] Heschel, *Los profetas*, vol. 3, p. 69.

[5] Heschel, *La Tierra es del Señor*, pp. 76-77.

[6] *Ibid.*, p. 77.

religioso".[7] Por otra parte, la conciencia religiosa del judío se forja a través de la noción profunda del milagro y de la maravilla de la vida. No obstante, la captación de lo asombroso puede ser erradicada por la distracción o la ausencia de focalización en la maravilla de cada instante; por tanto, es necesario realizar una serie de recordatorios breves, como el pronunciamiento de plegarias antes de paladear los alimentos[8] o antes de alguna labor especial. "Para el pensamiento judío los enigmas últimos son inescrutables",[9] pero esto no exime que el hombre dedique al menos algunos instantes al día para el reconocimiento de su situación en el mundo y del privilegio de ser lo que es. Esto apunta al mantenimiento de un sólido sentido de lo sagrado.

Lo sagrado no debe ser representado como algo inalcanzable o excluido de la vida cotidiana de las personas. Según lo refiere el filósofo polaco: "Originariamente lo sagrado *(kadosh)* significaba lo que estaba separado, aislado, segregado. En la religión judía el vocablo adoptó un nuevo significado e implica una nueva cualidad que está integrada, inmersa en los afanes terrenos y corrientes, una cualidad más propia de los actos individuales, simples y privados, que de las ceremonias públicas".[10] Por ese motivo las conductas de cada día pueden acercar o alejar de una meta, pero la sintonía con lo sagrado se mantiene, tal como la presencia de Dios se encuentra en el tiempo. Visto así, la meta del modo judío de vida consiste en "experimentar los actos comunes como aventuras espirituales, sentir el amor y la sabiduría ocultos en todas las cosas".[11] Por tanto, no se trata de vivir extasiado por la comprensión intelectual de lo inescrutable; la meta es mantener clarificado el carácter irrenunciable de la vinculación con lo sagrado, a la vez que éste es verificado incluso en las situaciones más simples de cada día. Por ende, "la raíz de la fe judía […] no es la comprensión de principios abstractos sino una

[7] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 100.

[8] *Ibid.*, p. 64.

[9] *Ibid.*, p. 78.

[10] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 268.

[11] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 65.

a*dhesión interior a sucesos sagrados*",[12] haciendo algo extraordinario con lo aparentemente ordinario.

En su antología de textos heschelianos, Dresner[13] mantiene la pauta de que la noción de la maravilla fue una de las características del quehacer filosófico del rabino. El motivo que lleva a un suspiro, el gusto por el arte, la motivación ante un acto cualquiera, la comprensión hacia un ser amado, el involucramiento con la emoción ajena o la satisfacción de la enseñanza son todas manifestaciones de algo maravilloso que acontece de manera espontánea y que podría no ser percibido sin la atención debida. En esa modalidad coincide Heschel al escribir: "Si la salida del sol no es más que una rutina diaria de la naturaleza, no hay motivo para nosotros de alabar a Dios por el sol y por la vida que vivimos".[14] Es obvio que hay maneras de explicar la salida del sol y la forma en que éste repercute en la vida de los humanos; pero la esencialidad a la que se refiere Heschel no alude a la explicación rigurosa del sol, sino al motivo por el que el sol se encuentra ahí. Donde otros no ven más que un azar, para el rabino polaco existe una intencionalidad divina.

Otra manera de conectar con lo transpersonal en la vivencia religiosa judía es a través de los actos concretos con los que se mantiene la atención focalizada. Por ello, "el modo de vida judío consiste en reiterar el ritual, en encontrarse con el espíritu una y otra vez, con el espíritu en uno mismo que flota sobre todos los seres".[15] El que existan modalidades de conducta o ciertos hábitos que deben ser mantenidos responde a la poca confianza en la constancia natural o espontánea del hombre; de hecho, "acaso una de las razones que movieron al judaísmo a recurrir a la acción en lugar de confiar en la devoción interior haya sido precisamente el conocimiento de la debilidad del corazón, la poca seguridad

[12] *Ibid.*, p. 273.

[13] Dresner (ed.), *I Asked for Wonder: A Spiritual Anthology of Abraham Joshua Heschel*.

[14] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 51.

[15] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 440.

que ofrece la intimidad espiritual del hombre".[16] Si todo se deposita en la fe hacia la propia convicción, ésta decaerá. Se necesita entonces un conjunto de sensaciones y actos dirigidos a mantener una disposición abierta a lo transpersonal.

No obstante, si bien los rituales son considerados importantes, no debe desprenderse la conclusión de que el judaísmo se limita a ellos. Al respecto, el "intérprete del pensamiento judío clásico"[17] comenta:

> La existencia judía no es sólo la adhesión a determinadas doctrinas y observancias, sino ante todo el vivir *en* los judíos del pasado y *con* los judíos del presente. […] No es ni una experiencia ni un credo, ni la posesión de características psíquicas, ni la aceptación de una doctrina teológica, sino el vivir en una dimensión sagrada, en un orden espiritual. […] Lo que hacemos como individuos es un episodio trivial, lo que alcanzamos como Israel nos hace expandir hacia el infinito.[18]

El orden espiritual del que habla el filósofo judío no tiene que ver con el cumplimiento de los rituales, pues éstos pueden acontecer sin que la perspectiva se oriente al reconocimiento de lo sagrado; por tanto, lo sagrado no está en los rituales, sino que éstos sirven para enfatizar en lo sagrado que está en lo cotidiano. Tampoco se trata de que la piedad sea observada o aplaudida por los demás; incluso, "la tradición judía nos exhorta a ocultar de los demás nuestros actos de caridad".[19] Así como los rituales no se hacen por ser sagrados, sino por el valor de hacerlos y por la disposición que generan, el estudio es valorado por el gozo de realizarlo y no por el poder que pueda ofrecer. En este ámbito, "la actitud singular del judío no es el amor por el conocimiento, sino el amor

[16] *Ibid.*, p. 518.

[17] Cohen, "Abraham Joshua Heschel: The Interpreter of Classical Jewish Thought".

[18] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 543.

[19] *Ibid.*, p. 494.

por el estudio";[20] no se busca el saber por sí mismo, sino el gozo de empaparse de saber, tal como el ritual permite notar que se está rodeado de lo sagrado.

El conocimiento es tan apreciado que "la primera cosa por la que ora el judío tres veces por día no es el pan diario, la salud o aun el perdón de los pecados, sino el conocimiento".[21] Esta es una de las actitudes que convendría replicar sin que importe si se es creyente o no. De sólo imaginar una comunidad mundial en la que el gusto por el conocimiento se encuentre por encima del fanatismo, la superstición, la vanidad, el poder, la fama o el reconocimiento social brotan posibilidades infinitas. El ímpetu de un científico, así como la entrega del artista y la disposición de un filósofo son reiteraciones de la convicción que sostiene al místico en la realización de su labor. Por lo tanto, lejano a escudarse en una supuesta sencillez de espíritu y el poco afán al estudio que se supone deriva de ahí, Heschel asegura que "sólo los bribones son modestos. Hay una cosa a la que nosotros los judíos no debemos renunciar jamás: al elevado nivel de nuestra educación".[22] De tal manera, renunciar al saber en nombre de la humildad no es más que una justificación de la pereza; la religiosidad también puede ser vivida mediante la atención intelectual y la disposición a la extenuante tarea de indagar e investigar. El vínculo entre la religión y el pensamiento fue aludido con claridad en el artículo que Cherbonnier[23] escribió sobre el filósofo que nos ocupa.

El compromiso espiritual del judaísmo es otro de los baluartes centrales de la vivencia religiosa consecuente. Heschel advierte que "un judío sin compromiso con el espíritu, un judío sin fe, sin el sentido de la importancia del judaísmo, un judío sin ninguna observancia, es un judío sin sustancia judía".[24] Por eso, el judaísmo es un problema de índole personal, que se comparte, en cuanto asunto individual, en medio

[20] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 177.

[21] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 170.

[22] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 183.

[23] Cherbonnier, "Heschel as a Religious Thinker".

[24] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 135.

de una colectividad cuya fraternidad no apunta a una reiteración de la compañía o la presencia física, sino a una conexión de índole espiritual. La asociación y pertenencia confieren al judío una obligación particular. Si "la dignidad del hombre está en proporción con sus obligaciones, al igual que con sus derechos",[25] entonces "para el judaísmo, la religión no es un sentimiento hacia algo que es, sino *una respuesta* a Aquél que nos pide que vivamos de cierta manera".[26] En la óptica judía, si el compromiso y la obligación son con Dios, los derechos son también altos e incuestionables.

Lo anterior podría ser interpretado como una invitación a la separación entre creyentes y no creyentes, o entre los pertenecientes a una religión que difiera de la propia, pero Heschel concibe que "actuar en el espíritu de la religión equivale a unir lo que está separado, a recordar que la humanidad como un todo es el hijo amado de Dios".[27] El mensaje de ser hijos de Dios no es exclusivo de la religión judía, ni tampoco tiende a una sola manera de ser percibido. Si Dios es una instancia sobrenatural que permea todo lo existente, entonces la idea de ser sus hijos es similar a la comprensión derivada de sabernos pequeños frente al orden del Cosmos. Sabiendo leer entre líneas, apuntando hacia la esencia del mensaje, sin falsos dogmatismos ni ataques innecesarios, es posible encontrar una coincidencia notable entre la opción por la religión y la elección de la razón, sin que sean lo mismo y sin que su modalidad de búsqueda sea equiparable.

En torno a la piedad del judío, "a un jasad se le enseñaba a ser indulgente con todo el mundo; a ser paciente, apacible y benévolo al juzgar a los demás; a amar al hombre lo mismo que a los animales; a ser recatado, vergonzoso; a eludir honores y distinción social; y a servir a Dios por amor de Dios, antes que por un premio".[28] Si bien la tradición jasídica no ha sido replicada en el mundo contemporáneo, cabe destacar

[25] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 278.

[26] *Ibid.*, p. 375.

[27] Heschel, "La base religiosa de la igualdad de las razas", p. 33.

[28] Heschel, *La Tierra es del Señor*, p. 73.

que "el rasgo predominante en la forma judía de vivir es una religiosidad modesta, recatada, antes que la extravagancia, la mortificación [o] el ascetismo".[29] La opción por el anonimato también caracteriza algunas de las obras ofrecidas voluntariamente por el bien de los otros; en ese sentido, la *tzedaka* [justicia] a su más alto nivel implica que quien recibe el beneficio no sabe de quién vino, y aquel que lo da no sabe a quién se dirigió su aportación. Esto supone la consideración de una justicia prevaleciente por encima de la consideración legal de la justicia o de la especificación racional que se haga sobre ella. Se da algo porque se sabe que a alguien le será benéfico y que es justo que lo tenga, no porque haya hecho méritos particulares o excéntricos para obtenerlo, sino porque es merecedor de la colaboración.

Por otro lado, la vivencia religiosa del judío no puede ser entendida sin la referencia a la Torá, incluso al punto de que Heschel considera que "un judío sin la Torá es obsoleto. La Torá no es la sabiduría de Israel, sino su destino; no es nuestra literatura, sino nuestra esencia".[30] Si lo contenido en un libro es considerado la esencia de un pueblo, se entiende por derivación la importancia que el pueblo otorga al estudio de cada línea; de esto se desprende la consideración de que "estudiar, examinar, explorar la Torá es una forma de culto, un deber supremo".[31] Visto así, no basta con el dominio de la Torá, ni siquiera con su memorización, sino que son necesarios una serie de atributos más para la vivencia religiosa a plenitud. El rabino anuncia que "quien dice '*sólo* tengo la Torá', ni siquiera tiene la Torá",[32] lo cual significa que ceñirse al texto no representa haberlo comprendido; por el contrario: resulta evidencia de que no se comprendió.

Heschel refiere tres actitudes interiores que configuran la existencia religiosa de Israel: "Compromiso ante el Dios vivo ante Quien somos responsables; compromiso con la Torá, donde Su voz es audible;

[29] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 273.

[30] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 215.

[31] *Ibid.*, p. 352.

[32] *Idem*.

y compromiso con Su preocupación, tal como se expresa en las *mitsvot* [mandamientos]".[33] Cuando Heschel alude a Israel lo hace pensando en el pueblo simbólico, no siempre en relación a la noción territorial de Estado. Normalmente se ha vinculado a la Torá con la ley, pero al igual que lo sucedido en torno al concepto de Israel, la Torá representa más que la ley; de hecho, "en la versión aramea Torá se traduce por *oraita*, que sólo puede significar enseñanza, nunca ley".[34] Por tanto, estar abierto a la Torá significa estar dispuesto a la enseñanza, incluso cuando ésta no provenga del texto escrito; es decir, captar la palpitación de las enseñanzas potenciales insertas en lo cotidiano es también una forma de reverencia y una actitud derivada de la contemplación constante de la maravilla. Una parte del ritual del *Shabat*, que implica que "cada viernes por la noche debemos encender las luces en el alma, acrecentar nuestra misericordia [y] ahondar nuestra sensibilidad",[35] supone el recordatorio de Aquello hacia lo cual debe enfocarse toda disposición para el aprendizaje.

Existen distintos grados de cumplimiento de la ley, según sea la disciplina y la aptitud natural que cada persona tenga en función de su aparato psíquico. Por ello, en sintonía con la idea de que no prevalezcan los más avanzados sobre los menos, "tradicionalmente al judío se le enseña a deleitarse por ser capaz de cumplir la ley, aunque sea imperfectamente, antes de sentir ansiedad por no ser capaz de cumplirla a la perfección".[36] Esta costumbre rompe con la vanidad de quien se considere a sí mismo un seguidor perfecto de la ley. En tal veta, lograr la perfección significaría, con toda simpleza, que se tuvo la capacidad de hacerlo, pero eso no representaría superioridad. El punto clave, desde este enfoque religioso, es que "la eternidad sólo se alcanza dedicando la vida a la palabra de Dios, al estudio de la Torá".[37]

[33] *Ibid.*, p. 359.

[34] *Ibid.*, p. 417.

[35] *Ibid.*, pp. 536-537.

[36] *Ibid.*, p. 520.

[37] Heschel, *El Shabat: su sentido para el hombre moderno*, p. 162.

Es evidente la controversia que puede derivarse de una afirmación tan universalista como la referida. Si sólo el estudio de la Torá puede aportar la eternidad, entonces será alcanzada de manera unívoca por quienes en su tradición recibieron la encomienda de enfatizar en ella, lo cual excluye a una gran porción de la humanidad; si, por el contrario, la idea es que cada libro religioso tiene la facultad de contactar con la eternidad, lo cual no es afirmación de Heschel, quizá podría generarse cierta apertura; en tal caso, aún persistiría el claro peligro del relativismo. Finalmente, cuando la actitud devota y dispuesta a lo transpersonal es una elección personal, esto conduce al logro de cierta noción sobre la eternidad. Existe siempre un peligro latente en la suposición de saberse poseedores de la única respuesta verdadera. Ningún univocismo es útil cuando se trata de atravesar las formalidades y se desea englobarse en el fondo.

En el ámbito de la ascesis, las *mitsvot* permiten la manifestación de la piedad judía, aunque no la sean por sí mismas. Heschel considera a las *mitsvot* como "los instrumentos en los que se cumple lo sagrado";[38] es decir, no son la música de lo celeste, pero ésta se logra a través de ellas. Asimismo, tal como el cumplimiento de lo sagrado no está en las *mitsvot* por sí mismas, "las normas últimas no están dentro del hombre sino más allá de él".[39] Heschel considera que el judío se encuentra comprometido con una ley divina que está por encima de la comprensión humana. Resulta obvio que podría diferirse de tal afirmación partiendo de que ha sido supuesta y afirmada por el hombre, a quien el mensaje lo supera; incluso la pretensión de que es Dios quien solicita la ley está siendo planteada por el hombre a través de su alusión a las maneras precisas en las que Dios lo ha manifestado.

De cualquier manera, la *mitsvá* [orden], lograda por mediación de las *mitsvot*, "después de la Torá, es el término básico del judaísmo".[40] Incluso la ley no debe considerarse como un conjunto reglamentario so-

[38] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 381.

[39] *Ibid.*, p. 383.

[40] *Ibid.*, p. 461.

bre la manera en que debe vivirse, sino que "la ley es una respuesta para quien sabe que la vida es un problema".[41] De tal modo, en la vivencia religiosa del judío, la ley es un camino para atravesar la encrucijada que supone la vida. El cumplimiento de los preceptos no puede ser obligado, sino que resulta una prioridad del judío devoto. En ese sentido, "la tradición judía transfiere la responsabilidad a cada judío en particular en su posibilidad de cumplir con los preceptos".[42] De forma particular se ha generado una cotidiana controversia sobre el nivel de exigencia y cumplimiento óptimo en torno a algunos lineamientos conductuales relacionados con el tipo de alimentación que debe seguirse. De acuerdo con Pérez, "ya de por sí algunas costumbres y normas dietéticas impulsan al judío al aislamiento. Una sana tendencia de la posmodernidad es la de abrirse a un pluralismo enriquecedor, enriquecimiento que sería mutuo para ellos y para la sociedad".[43]

La observancia de los preceptos no es una finalidad en sí misma, su función principal no consiste en la esclavización al rigor y la obligación, sino "mantenernos espiritualmente perceptivos".[44] A su vez, mantener el enfoque o la disposición para la captación de lo absoluto se realiza en actitud de *kavaná* [atención]. Cuando el judío está realmente atento se dispone a la observancia de dos clases de deberes: "Los que demandan a la vez la ejecución exterior y un acto del alma, y los que sólo requieren un acto del alma. Así pues, la mente y el alma nunca están exentos de hallarse comprometidos al servicio de Dios".[45] Hacer, sentir, estudiar, percibir, respetar el precepto, celebrar y ejecutar el compromiso son todas vetas de la vivencia religiosa del judío; cada una de éstas es sintetizada en tres aspectos principales de la existencia religiosa, a saber, "el culto, el estudio y la acción".[46] No hay separación entre contemplación

[41] *Ibid.*, p. 384.

[42] Kullock, "El D´s del Pathos en A. J. Heschel", p. 14.

[43] Pérez, "La religión judía desde Buber y Heschel ante la posmodernidad", p. 50.

[44] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 396.

[45] *Ibid.*, p. 394.

[46] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 24.

y acción, al menos en el sentido de que el culto termina en la acción, tal como la acción inicia en el culto y es una modalidad del mismo. Si realmente "rezamos tal como vivimos",[47] bastará con notar en la conducta cotidiana de un individuo no sólo cuanta oración realiza, sino la intensidad con la que ésta determina su conducta.

La oración no tendría que ser entendida como algo tedioso o repetitivo, mucho menos como una oportunidad de petición por aquello que nos falta. En "la liturgia judía [se] otorga prioridad a la oración de la alabanza",[48] de modo que es una reiteración del asombro ante el misterio. La oración fue vista por Heschel como un acto que requería disciplina y que partía de la necesidad del hombre; no en cuanto a aprovecharla para solicitar algo, sino para agradecer. Según el místico judío, las exigencias materiales del mundo tendrían que ser satisfechas a la par de las exigencias espirituales, de modo que "la vida debe ganarse espiritualmente, no sólo materialmente".[49] En un artículo centrado en la oración, [50] Heschel alude la importancia de que ésta se encuentre conectada con la acción, que las palabras coincidan con los hechos y se otorgue mayor relevancia al hecho de mostrar que a sólo decir.

En lo tocante a la relación del hombre consigo mismo, "la religión judía puede expresarse mediante el supremo imperativo: *Trátate a ti mismo como una imagen de Dios*".[51] Este sentido de dignidad no tendría que restringirse sólo a uno mismo, sino que cada persona es también partícipe del valor de lo humano. De tal manera, hacer justicia no debe entenderse como un acto vengativo o que refiera a una equitativa repartición de bienes o recursos, sino como coadyuvar a que las personas encuentren la opción de materializar sus talentos y de aportar sus cualidades. Es justo para cada uno ejercer su fuerza, tal como es oportuno para la sociedad que cada uno la ejerza en favor de la causa común y

[47] *Ibid.*, p. 53.

[48] *Ibid.*, p. 47.

[49] *Ibid.*, p. 192.

[50] Heschel, "On Prayer".

[51] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 232.

no en contra de otros. La viabilidad de tal opción resulta proporcional a la atención que se otorgue en nuestras comunidades y contextos al desarrollo humano de la ciudadanía. En consideración con todo esto, según Heschel, "el sentido de preocupación por aquellos que están en desgracia ha sido siempre el corazón de la existencia judía".[52]

La perspectiva de la propia dignidad en el contexto hescheliano implica que se diga en primera persona lo dicho por él: "Para mí, ser judío es tan sagrado que estoy dispuesto a morir por ello".[53] La disposición al dolor antes que a la pérdida de las convicciones no es algo que debiera pensarse como exclusivo del judío, pero sí hay claras evidencias de que en el judaísmo existe un claro respeto por el legado. Incluso, al que Friedman llama "filósofo de la maravilla"[54] afirmó que el secreto de la historia judía consiste en "optar por permanecer en el desierto antes de ser abandonados por Él [Dios]".[55] Si bien Heschel considera que la religión y la respuesta del hombre a Dios eran elementos que permitían la distinción de un judío, existen otras versiones sobre la identidad; Pérez concluye que "judío es el que así se declara, el que los demás reconocen como tal, el que posee convicciones y cultura judías, y esto sin importar que sea religiosamente ortodoxo, conservador, liberal o ateo".[56]

Por encima de la discusión sobre la vivencia religiosa que debiera tener un judío, en su conducta aparece un común denominador que puede estar asociado a la religión, tal como puede no estarlo: la apuesta por la liberación de la esclavitud. De acuerdo con el plano religioso, la liberación será orquestada por la alianza del pueblo con Dios, pero en una panorámica laica, incluso atea, la opción se ejerce en función de la creencia en el valor y la dignidad del hombre. Es en este punto donde existe una nueva convergencia: el aprecio por el hombre y el coraje ante su incongruencia se funda en la noción de su esencia transpersonal, de

[52] *Ibid.*, p. 316.

[53] Heschel, "Conversación con Heschel", p. 36.

[54] Friedman, "Abraham Joshua Heschel: The Philosopher of Wonder".

[55] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 545.

[56] Pérez, "La religión judía desde Buber y Heschel ante la posmodernidad", p. 49.

su valioso contenido íntimo que no siempre concuerda con lo que el hombre muestra en sus conductas. Tanto el judío creyente como el que no lo es, pueden compartir la noción espiritual de lo humano, tal como también lo hacen muchos no judíos.

En relación a la liberación, Heschel asume que el judío "está en situación no sólo de construir, sino también de destruir. Dotado de fuerzas gigantescas, puede ascender a las más altas esferas por medio de la consagración adecuada; su espíritu puede crear cielos. Más, al mismo tiempo, no debe olvidar que tiene los pies en la tierra, cerca de los poderes tenebrosos".[57] De acuerdo al descendiente del gran Rabí Levi Itzjak de Berditschev, la religión y el seguimiento de la Torá es una forma de salvaguardar la intencionalidad constructiva del judío, a pesar de que no sea garantizada del todo. El gran reto del judío, que podría aplicar en cualquier hombre y mujer comprometidos de nuestro siglo, es promover la liberación sin desistir en la penumbra arrojada por un compromiso de ese calibre. Heschel consideró que "ser judío es afirmar el mundo sin esclavizarse a él; ser parte de la civilización y trascenderla; conquistar el espacio y santificar el tiempo".[58] Cada uno de estos aspectos resulta elemental para favorecer la liberación del humano contemporáneo.

Si emprender el camino hacia esa búsqueda nos convierte en judíos, desde la óptica de Heschel, entonces quizá lo seamos sin saberlo; ahora bien, si tales virtudes corresponden al humano libre, entonces Heschel vinculó al judaismo con la libertad, sin que el ejercicio de ésta involucre la conclusión de que la persona deba ser judía. El que algunas religiones hagan suyas ciertas virtudes humanas, no significa que quien las practique sea un feligrés de las mismas; sería erróneo pensar que vivir en función del amor vuelve a una persona en católica. Por ello, en un punto muy íntimo, importa más la conducta ejecutada que el estandarte religioso que acompañe a lo hecho. Cuando el primer hombre pisó la luna se colocó en ella la bandera de los Estados Unidos; sin embargo, un gran paso como ése (asumiendo que así fue) no tendría que ser asociado

[57] Heschel, *La Tierra es del Señor*, p. 80.

[58] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 536.

a un sólo país, sino a la humanidad entera, como en forma elocuente advirtió Armstrong. En tal óptica, que un hombre alcance eminentes alturas espirituales o profunda comprensión de lo transpersonal no representa una hazaña particular de alguna religión monolítica, sino una proeza de lo humano.

Aun en la consideración de que "el judaísmo es *el arte de superar a la civilización*, la santificación del tiempo [y] la santificación de la historia",[59] no existe ningún místico (judío o no) que esté exento de requerir satisfactores físicos. El que Sanders llamó "apóstol de los gentiles"[60] aseguró que "la adhesión al judaísmo no implica una tiranía del espíritu ni la negación de las necesidades legítimas".[61] Esto significa que tal como el cuerpo es utilizado para favorecer el desarrollo y el bienestar material de las personas, también puede ser aprovechado para el gozo y el disfrute en todas sus modalidades. En ese sentido, "el judaísmo no desprecia lo carnal. No nos induce a abandonar la carne sino a controlarla y guiarla, a satisfacer las necesidades naturales de la carne a fin de que el espíritu no esté perturbado por frustraciones antinaturales".[62] Visto así, no existe controversia entre la opción por favorecer una vida sexual activa o la de permanecer en una castidad mal manejada que se encuentre propensa a provocar daño por el uso excesivo de energías represivas. La contención total puede producir completo perjuicio personal; de tal modo, incluso en la premisa de estar dispuestos a la práctica espiritual, resulta recomendable una vida sexual ejercida con criterio. Rompiendo la dualidad conflictiva entre la carne y el espíritu, implícita en algunas religiones, Heschel considera que incluso "la satisfacción de necesidades físicas puede ser un acto sagrado".[63]

Por último, la vivencia religiosa del judío no puede estar apartada de un alto sentido de celebración. Entre las recompensas de vivir

[59] *Idem*.

[60] Sanders, "An Apostle to the Gentiles".

[61] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 265.

[62] *Ibid*., p. 265.

[63] *Ibid*., p. 267.

como judío, Heschel encuentra "el regocijo silencioso [y] la capacidad de celebrar".[64] Esta última no debe ser confundida con la distracción de la fiesta trivial o la efervescencia superflua de la ganancia material; se trata, más bien, de la felicidad proveniente de una satisfacción interior. La celebración del judío emana del gozo de saberse en paz a pesar de la tempestad, embellecido a pesar de la deformación, enaltecido a pesar del desprecio, acompañado aun en la más temible y desgraciada soledad. En un mismo ánimo, "hostigados, perseguidos por la enemistad y la injusticia, nuestros padres siguieron regocijándose de ser judíos. Felices nosotros. Cuán bueno es nuestro destino, cuán placentera nuestra suerte, cuán hermosa nuestra herencia".[65] La celebración por la herencia y por la pertenencia es un fruto que cada cultura, pueblo y religión debieran cultivar, siempre y cuando no dirija los esfuerzos al desprecio de los diferentes.

La celebración de la judeidad remite a la noción de que "el judío que no se alegre de ser judío, es ingrato para con el cielo; esto indica que no ha captado el sentido de haber nacido judío".[66] En consideración de su situación, la vivencia religiosa del judío nos confiere, en suma, la convicción y disposición para comprender que "al hacer lo finito podemos percibir lo infinito",[67] que al mirar la tiniebla podemos encontrar algo de luz, que en la consideración de la tristeza aún es posible rescatar algo de esperanza, que al levantar a los caídos nos elevamos junto con ellos, que al hablar con los desprotegidos podemos enunciar oraciones que acarician el oído de lo divino, que al contactar con lo cotidiano logramos evidenciar su sacralidad, que al disponernos al vacío de toda negligencia y vanidad nos enfrentamos al misterio de la certidumbre en lo incognoscible, que al reverenciar lo pequeño avistamos lo absoluto y que al mirarnos como individuos rendimos tributo al pueblo entero de la humanidad.

[64] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 204.

[65] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 546.

[66] Heschel, *La Tierra es del Señor*, p. 83.

[67] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 267.

***

La vivencia religiosa del judío está enraizada en su propia noción de compartir una identidad. A través de un compromiso personal elegido, el misticismo se evidencia en actitudes concretas como un agudo sentido de lo sagrado, la disposición al encuentro con lo transpersonal en los actos, la entrega al estudio, el seguimiento y respeto por la Torá y la piedad manifestada en actitud constante de observancia. El compromiso espiritual del judaísmo no está limitado en las formas, al contrario: hace de ellas una oportunidad para manifestar su sustancialidad. El seguimiento de los preceptos no se sustenta en una adormecida sumisión a la autoridad de la regla, sino que se fortalece en el sentido de dignidad implícita en sus contenidos. La liberación de la esclavitud es finalidad suprema del judío, pero esto no supone la restricción enajenada de los satisfactores a sus necesidades humanas, sino el encuentro de lo infinito en lo finito, de lo cual deviene un profundo sentido de celebración.

18. TIEMPO Y *SHABAT*

El tiempo ha estado acompañándonos desde nuestro nacimiento; escondido en el misterio de su inefabilidad, secuestrado en el abismo de lo insondable, permanecemos sin explicarlo por completo. El tiempo nos contiene, no es algo que tenemos o que se encuentra a nuestra disposición, el tiempo nos absorbe y al mismo tiempo nos carcome, se lleva las ilusiones mientras también las exalta con fineza cuando son contempladas. Sabemos lo que es el tiempo hasta que lo queremos explicar, como en su momento lo dijo Agustín de Hipona. Para el rabino de Varsovia, "el tiempo, que trasciende el espacio, está más allá de la división en pasado, presente y futuro".[1] El tiempo se nos aparece dividiendo la historia, pero ésta no es más que el recuento que hace el humano de la tenue temporalidad que logra atenazar en su conciencia.

En el mundo de lo tangible, el tiempo resulta asociado al movimiento, de manera que aristotélicamente podemos afirmar que es su medida. No obstante, "en el reino del espíritu no existe diferencia entre un segundo y un siglo, entre una hora y toda una era";[2] lo anterior se explica en función de que lo intangible no está facultado para lograr movimiento, de modo que no puede ser reducido a un antes y un después. El tiempo no refiere un algo de las cosas, sino un "eso" en el que las cosas están suspendidas. En tal perspectiva, "el tiempo es, pues, *una calidad de cosa distinta*, un misterio que se cierne por sobre todas

[1] Heschel, *El Shabat: su sentido para el hombre moderno,* p. 211.

[2] *Ibid.*, p. 212.

las categorías, como si el tiempo y el espíritu constituyesen un mundo aparte".[3] Ahora bien, podemos tener conciencia de que el tiempo *avanza* o de que nosotros avanzamos en el tiempo, pero esto resulta más captable que nuestro progreso en el ámbito del espíritu. Así como estamos contenidos en la dimensión temporal, en nuestra periferia se encuentra la esfera de lo espiritual.

En función de estas ideas, el teólogo judío asegura que "el tiempo es como una zarza eternamente ardiente. Aun cuando cada instante se desvanece para dar paso al siguiente, el tiempo en sí mismo no se consume".[4] Los que han vivido y los que vivirán después de nuestra muerte compartirán la experiencia de existir en el tiempo, incluso más que en el espacio, el cual no siempre es compartido en su especificidad. Hemos habitado en varios espacios, pero el tiempo nos ha acompañado siempre, no como si fuese algo ajeno a nosotros, sino una especie de constitutivo particular. El espacio es lo que pasa, el tiempo permanece. Semejante conclusión la comparte Heschel cuando aporta el ejemplo siguiente: "Al mirar por la ventanilla de un tren que corre a gran velocidad, tenemos la impresión de que el paisaje se mueve mientras nosotros permanecemos inmóviles. Del mismo modo, si observamos la realidad mientras nuestra alma se entrega a las cosas del espacio, el tiempo parece estar en movimiento constante".[5] El tiempo es como los rieles del tren de lo espacial, en esa dinámica, "es el mundo del espacio el que rueda a lo largo de la infinita extensión del tiempo".[6]

Lo anterior plantea bastantes interrogantes dignas de ser consideradas. Una de ellas consiste en cómo comprender que el tiempo no es el que pasa, cuando en nuestra experiencia percibimos que el tiempo no sólo avanza frente a nosotros, sino que corre deprisa. Según Heschel, "es el mundo del espacio el que nos transmite la sensación de temporalidad. El tiempo, que es independiente, y trasciende el espacio, es eterno;

[3] *Idem*.

[4] *Ibid*., p. 213.

[5] *Ibid*., pp. 210-211.

[6] *Ibid*., p. 211.

es el mundo del espacio el que es perecedero. Las cosas perecen con el tiempo, pero el tiempo mismo no cambia. No debería hablarse del fluir o el paso del tiempo, sino del fluir o del paso del espacio a lo largo del tiempo";[7] si bien esta explicación responde a la interrogante sobre nuestra percepción ficticia del paso del tiempo, abre otras vetas por explorar: *a)* si en el mundo de lo intangible el tiempo no pasa, ¿cómo entender que Dios se involucra en la historia de la humanidad cuando ésta se sostiene en el tiempo y el movimiento espacial?; *b)* si el espacio requiere de su propio movimiento para darnos la sensación del paso del tiempo, ¿cuál es el tiempo de Dios que no está circunscrito a un espacio específico por no ser contenido espacialmente al no ser material?; *c)* si Dios permanece en un estado atemporal, ¿qué sentido tiene para Él una alianza con el hombre temporal que además debe realizarse en el plano histórico?; *d)* si en el estado atemporal de lo intangible donde Dios *reside* no existe movimiento, ¿cómo explicar la consistencia de la idea del *pathos* divino, de la que habla Heschel, si ésta requiere de una emocionalidad que afecta a Dios y que, se entiende, genera cambios en Él? Tal parece que debemos reiterar el argumento de lo inefable, ya sea para sostener la quimera o para aumentar nuestra conveniente humildad.

Es cierto que lo tangible está en movimiento, de modo que "quien piensa que podemos ver el mismo objeto dos veces, no ha visto nunca";[8] pero, en el caso de la eternidad, ¿cuál es el rostro y el rastro que buscamos? Si lo eterno también cambia al ser afectado, ¿cómo podríamos distinguirlo de lo temporal? El tiempo no es nuestro, les incumbe a todos porque el presente sucede en el ahora de cada uno. En palabras de Heschel, "no hay un solo instante que yo posea exclusivamente; este mismo momento pertenece a todos los seres vivientes tanto como a mí".[9] Si el tiempo no se posee, entonces nos circunda, tal como la nada lo hace con el ser. Respecto al tiempo de Dios, puede decirse que Él no lo tiene, de modo que sólo queda la opción de que *lo sea*. Si Dios es

[7] *Idem*.

[8] Heschel, *Los profetas*, vol. 1, p. 25.

[9] Heschel, *El Shabat: su sentido para el hombre moderno*, p. 213.

el tiempo o, al menos, se manifiesta en Él, entonces no hay forma de escapar de la dimensión transpersonal que nos contiene y delimita sin cesar. Esto sólo podría sostenerse si entendemos que "lo que el tiempo significa como un concepto funcional de la ciencia, es una cosa, y lo que significa para el conocimiento del hombre que refleja su propia existencia efímera, es otra muy diferente".[10] Aún más: la percepción subjetiva del tiempo nunca logra definir lo que el tiempo es; a la manera del Motor Inmóvil, que mueve todo lo que se mueve mediante un fenómeno de atracción, el tiempo condiciona la contingencia de todas las cosas hasta que a éstas se les agota el tiempo o terminan siendo parte de él. Si el tiempo es eterno y Dios lo es, entonces Dios y tiempo comparten una característica; a su vez, en su papel de contenedora de todo lo que está por surgir, así como devoradora de todo lo que perece, la Nada se encuentra en el mismo plano.

Es natural que la asociación de Dios con el tiempo pueda resultar sospechosa, sobre todo porque jamás se ha hecho una consideración del tiempo como un *alguien*. No obstante, la idea de que Dios sea el tiempo sólo aplica para el mundo de lo tangible, tal como afirma Heschel: "El tiempo es la presencia de Dios en el mundo del espacio".[11] Visto en tal esplendor, tiempo y Dios convergen en el espacio de lo humano, ambos son uno mismo en la esfera de lo personal. De tal manera, la creación no ha sido solo el inicio del tiempo, sino que cada lapso temporal es una oportunidad creativa y, por sí mismo, "cada instante es un acto de creación".[12] Con todo esto no se propone que cualquier símbolo de la deidad debe ahora ser sustituido por un reloj; verlo así sería infantil e ignorante. No hay simbolización de Dios y ninguna medida humana del tiempo puede representar lo que es el tiempo. Si la presencia de Dios se encuentra en el tiempo, cabe considerar que "un mundo sin tiempo es un mundo sin Dios"[13] y que "para el hombre con Dios el tiempo es

[10] *Ibid.*, p. 221.

[11] *Ibid.*, p. 214.

[12] *Idem.*

[13] *Idem.*

uno de los rostros de la eternidad".[14] En una coyuntura como tal, no cabe la opción de buscar a Dios, Él se encuentra implícito en nuestro transcurrir corporal dentro de la esfera de lo temporal. Fuera de este mundo, Dios no podría ser el tiempo porque no habría movimiento en su metacontingencia.

Resta por resolver si la afectación del *pathos* deriva un movimiento y, por tanto, una temporalidad divina. Si consideramos la afirmación hescheliana de que "es la dimensión del tiempo en la cual el hombre se encuentra con Dios, en la cual el hombre se da cuenta que cada instante es un acto de creación, un Comienzo que abre nuevos caminos para realizaciones últimas",[15] entonces una alternativa de conexión con Él es mediante el recurso de la esfera de la temporalidad en lo humano. En ésta, las emociones desempeñan un papel protagónico. Así, la vinculación del hombre con el *pathos* de Dios implica también su íntima conexión con la más esencial muestra de la temporalidad humana mediante la expresión emocional. De la misma manera en que la deidad se manifiesta como el tiempo en el mundo a pesar de su eternidad, también se conecta con el hombre a partir de la emocionalidad, a pesar de su incontingencia y perfecta quietud. Que Dios sea estático no debe entenderse como si estuviese inerte, sino que es muestra de su perfección; no obstante, en la dimensión de lo personal, la consideración de Dios como tiempo y la vinculación con su *pathos* son derivación de su involucramiento con el mundo y las formas de aproximación que desde lo humano son posibles.

Dios no está en el espacio, no se encuentra en templos ni en sitios determinados por el hombre, como si éste tuviese el derecho de encapsular lo absoluto. Si "Aquello que es espiritual no ocupa espacio",[16] entonces "la presencia de Dios no ha de entenderse en el sentido que Él está en un lugar determinado".[17] De la noción de que Dios no se

[14] *Idem*.

[15] Heschel, *Democracia y otros* ensayos, pp. 219-220.

[16] Heschel, *El Shabat: su sentido para el hombre moderno*, p. 227.

[17] *Ibid*., p. 228.

encuentra en el espacio puede derivarse que tampoco está en la naturaleza o que no es ella misma. La naturaleza está sometida al tiempo, de modo que Dios está por encima de ella. Dios no tiene tiempo, lo tiene todo mediante su ser tiempo. La afirmación de que Dios está dentro de nosotros no puede ser entendida como su presencia en un *lugar* intracorporal, sino como la implicación del tiempo en una vida que nos recorre. Incluso, el interior del que solemos hablar para distinguirnos de lo que está "afuera", resulta ser el espacio no espacial en el que no hay un tiempo que transcurre, sino un tiempo que es eternidad. Es tal la unión del hombre con lo transpersonal. Heschel considera que el mundo no es el lugar de Dios, sino que "Él es el lugar del mundo".[18] Si el mundo transcurre en el tiempo, entonces todo se realiza desde la majestad en la que todo avanza.

Sumergidos en esta lógica, ¿cómo comprender que el mundo avanza por el Tiempo-Dios si tal recorrido también incluye sucesos temibles y desastrosos para el hombre? ¿Dónde está Dios cuando esto sucede? ¿Dónde estuvo en el holocausto para redimir a su pueblo? ¿En qué sitio se oculta cuando un padre llora impotente mientras su hija enferma se retuerce de dolor? ¿En qué sección de la eternidad se desvanece cuando los niños claman por piedad antes de ser dañados por los adultos? ¿Cuál es la intercesión divina cuando alguien muere de hambre o cuando una mano dispara un arma en el rostro de alguien más? ¿Cómo es que todo eso sucede en el tiempo si éste es la presencia de Dios en el mundo? ¿En qué perverso esquema resulta esto posible a no ser que se trate de una deidad arrogante y despiadada? Hay múltiples opciones de consideración explicativa, pero quizás las tres centrales sean: *a)* Dios no está nunca en el mundo y no hay interés de Él por lo que ha creado; *b)* Dios está en el tiempo, pero el tiempo no interviene, es el hombre quien debe santificar el tiempo por medio de obras que lo dignifiquen; *c)* no hay Dios, de modo que el tiempo es una realidad de la física, sin un sentido transpersonal posible.

[18] *Idem*.

En la perspectiva del judaísmo, "Dios no se siente a gusto en nuestro mundo. Nuestra tarea es santificar el tiempo, permitirle a Él que entre en nuestros momentos, que se sienta a gusto en nuestro tiempo, en lo que hacemos con el tiempo".[19] Justo eso, la santificación del tiempo, constituye la esencia del *Shabat*. El séptimo día recuerda al hombre que su misión es rectificar lo que hace con el tiempo o con la manera en que se permite a sí mismo transcurrir en el tiempo. En la visión hescheliana, "el *Shabat* es sagrado por la gracia de Dios y necesita, además, toda la santidad que el hombre pueda conferirle".[20] La santificación del tiempo supone la consideración de que la deidad está presente incluso en las más grotescas situaciones, no como interventor o hacedor de las mismas, sino como el *sitio sin sitio* en el que todo sucede. El tiempo siempre está ahí, de modo que no hay manera de decir que Dios no lo está. Su presencia no implica sustracción del dolor, lo que supone es la activación de la óptica de su implicación y de la responsabilidad humana en la direccionalidad de lo tangible (la existencia) en su paso por el tiempo. Lo que el hombre hace puede ensuciar o resplandecer en el tiempo sin que por ello el tiempo sea sucio o resplandeciente. El *Shabat* es el recordatorio de una invitación para el judío. Tal como lo refiere Heschel, "según *el Zohar*, las almas celestiales dejan su esfera celestial y penetran por un día en la vida de los mortales, con un fin espiritual",[21] lo cual conduce a la implicación vinculatoria de dos mundos. Los que vienen se introducen la espacialidad de lo mundano, para recordar así la transmundanidad de lo eterno.

En el *Shabat* importan muy poco las trivialidades de lo cotidiano, su sola consideración es irrespetuosa para la majestuosidad de lo que se ocupa el hombre piadoso. El *Shabat* "es el día de la independencia de las condiciones sociales",[22] la celebración prudente y exaltada en la que se recuerda y se vive la posibilidad de santificar el tiempo, de modo que

[19] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 71.

[20] Heschel, *El Shabat: su sentido para el hombre moderno*, p. 173.

[21] *Ibid.*, p. 204.

[22] *Ibid.*, p. 151.

el mundo sea un lugar más propicio para Dios. Ya no cabe el reclamo por las condiciones del mundo, sino el ennoblecimiento del humano para modificar las circunstancias que lo rodean. En la óptica hescheliana no hay pretexto alguno para evadir la responsabilidad de santificar el tiempo, pues "todo lo que se necesita es Dios, un alma y un momento. Y los tres están siempre presentes".[23] Cada instante es una oportunidad para conectar con la eternidad, sin importar el contenido del instante en el que nos centremos; en esa veta, "una hora Buena puede valer por toda una vida; un instante de retorno a Dios puede rehacer lo perdido en años de huida ante Él".[24]

Con todos los pormenores sobre la mesa, puede coincidirse en que "el judaísmo es la *religión del tiempo* que aspira a la *santificación del tiempo*".[25] De los siete días, es el último en el que conviene reiterar el compromiso con lo transpersonal; no se trata propiamente de un día de *descanso*, sino de un momento de disposición hacia lo que verdaderamente resulta fundamental. Uno se aleja de la cotidianidad, no para rehuirla o para evadir los problemas, sino para volver a ellos con una perspectiva diferente. "El *Shabat* es el ascenso a la cima. Nos concede la oportunidad de santificar el tiempo, de elevar el bien al nivel de lo sagrado, de contemplar lo sagrado absteniéndonos de lo profano";[26] en tal consideración, es notable que la exclusión de lo profano deriva de la verificación de su vacuidad, de la conciencia de su nada. Visto así, contemplar la nada es santificar el tiempo en función de la disminución de los vínculos de apego y la renuncia a la obsesión cotidiana. En el *Shabat* se comprende que el único sitio no sitiado en el que puede no sólo encontrarse a Dios sino transcurrir en Él, es el tiempo. Incluso Szpolski reconoció que "la santidad del tiempo como superadora del espacio fue reivindicada por Heschel como uno de los grandes aportes que hizo el

[23] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 220.

[24] Heschel, *El Shabat: su sentido para el hombre moderno*, p. 212.

[25] *Ibid.*, p. 131.

[26] *Ibid.*, p. 193.

pueblo judío a la historia de las religiones occidentales".[27] Cuando se dice que Dios está en todos lados, no es porque sea una presencia física, sino porque el tiempo persiste en todo sitio, tal como Dios habita en el vacío de todo espacio.

La celebración del *Shabat* debe comenzar con el conocimiento de que este "es un día para la alabanza, no para las peticiones. El ayuno, el luto y las expresiones de pena son prohibidos";[28] el judaísmo se aleja de la concepción que considera a lo doloroso como una forma de expiación del pecado. De tal manera, "estar triste en *Shabat* es un pecado".[29] Lejos de ello, se trata de actuar más que de lamentarse, de contemplar más que de arrodillarse, porque quien se arrodilla no *contacta* directamente. No cabe el enojo, porque es "doble pecado demostrar enojo en *Shabat*".[30] Tampoco es un día para la preocupación o el ejercicio de alguna ocupación que propicie ganancia económica, pues el dinero mismo no conforma el ámbito de lo transpersonal con el que se desea conectar. Visto así, "la significación de *Shabat* consiste más bien en la celebración del tiempo que en la del espacio. Durante seis días a la semana vivimos sometidos a la tiranía de las cosas del espacio, en *Shabat* tratamos de ponernos a tono con la *santidad en el tiempo*".[31]

Sumergido en las tribulaciones de lo ordinario, en las minucias de cada instante, el hombre está sediento de eternidad, la requiere y manifiesta su anhelo de diversas maneras, muchas veces en forma desordenada. En tal sentido, cabe apuntar que "la eternidad no es futuro perpetuo sino perpetua presencia".[32] No se trata de escapar de lo efímero, sino de comprender que "la eternidad cabe en un momento".[33] Vivimos en

[27] Szpolski, "El estado de Israel y el sionismo en el pensamiento de Abraham Ioshua Heschel", p. 34.

[28] Heschel, *El Shabat: su sentido para el hombre moderno*, p. 152.

[29] *Idem*.

[30] *Ibid*., p. 151.

[31] *Ibid*., pp.133-134.

[32] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 297.

[33] Heschel, *Los profetas*, vol. 3, p. 244.

el plano de lo corporal, no hay manera de escapar de la dimensión del tiempo a menos que el cuerpo quede excluido de nuestra identidad; sólo la muerte será la condición para esa transmutación. Mientras tal suceso llega, "el judaísmo trata de fomentar una visión de la vida como si fuera una peregrinación hacia el séptimo día; el anhelo por el *Shabat* a lo largo de todos los días de la semana es una forma del anhelo por el *Shabat* eterno a lo largo de todos los días de nuestra vida".[34] Visto así, el *Shabat* es una experiencia de muerte parcial, una breve eternidad en un día a la semana.

En un mundo que intenta promover que *el tiempo es dinero*, pareciera que un tiempo que no produce ganancias materiales es un recurso perdido; contrario a eso, el valor del *Shabat* reside en que se contempla la ganancia espiritual de la pausa, es el momento de la gloria particular del hombre que abraza la trascendencia en un suspiro. Por ello, "la decadencia de la vida espiritual comienza cuando dejamos de sentir la grandiosidad de lo eterno en el tiempo";[35] es ahí cuando se pierde la apertura al don de ser humano.

Aparte del regalo de la existencia, Heschel afirma que "el *Shabat* es el don más precioso que la humanidad ha recibido de la caja de tesoros de Dios",[36] pues es en ese estado de celebración contemplativa en el que opera y se logra la reiteración del compromiso. Así, "el séptimo día es como un palacio en el tiempo con un reino para todos. No representa una fecha sino una atmósfera, un medio ambiente".[37] Ya no hay necesidad de disputas espaciales, el tiempo pertenece a todos a la vez, no hay forma de quitar al otro su tiempo (sin incluir ahora la impertinencia de distraerlo de sus afanes), cada uno tiene su tiempo y no hay manera de que el tiempo del otro sume al propio. El tiempo es para todos y no se agota por que sea compartido. Uno se agota en el tiempo, no es el tiempo el que se agota. Antes y después de la vida de todos los que han exis-

[34] Heschel, *El Shabat: su sentido para el hombre moderno*, p. 206.

[35] *Ibid.*, p. 130.

[36] *Ibid.*, p. 141.

[37] *Ibid.*, p. 143.

tido el tiempo seguirá. Somos un suspiro en la eternidad, un instante que se graba con el gran cincel de la existencia de lo humano en el muro de la perpetuidad. El *Shabat* es amado a tal punto que "la contribución judía a la idea del amor es la concepción del amor al *Shabat*, el amor a un día, al espíritu en forma de tiempo".[38] Se ama al espíritu en el tiempo porque éste es lo más cercano al hombre, quien siempre está depositado en él. Estamos tan vinculados con el tiempo que nos resulta trivial tratar de explicarlo; no obstante, constituye el parteaguas de lo inefable.

El hombre tiene una importancia fundamental en el *Shabat*, éste no se reduce a la sola consideración del espíritu del tiempo, sino que impulsa a que la persona se involucre en el cambio posible para santificar el tiempo generando mayor bienestar y bondad. Realizar actividades improductivas o desconectadas de la misión personal representa una de las más grandes ofensas que el hombre realiza hacia sí mismo. La vida no trata de pasatiempos, la vida misma pasa en el tiempo, de modo que la santificación del mismo es el aprovechamiento de la existencia. Es probable que el *Shabat* aluda a lo más característico del judaísmo; Heschel ofrece una clara respuesta a lo que significa:

> Un recordatorio de la majestad real de todo hombre, una abolición de la diferencia entre amo y esclavo, rico y pobre, éxito y fracaso. Celebrar el *Shabat* es vivenciar nuestra independencia última respecto de la civilización y la sociedad, el logro y la ansiedad. En el *Shabat* se corporiza la creencia de que todos los hombres son iguales y que esa igualdad de los hombres significa la nobleza de los hombres. El mayor pecado del hombre es olvidar que es un príncipe. […] El *Shabat* es *santidad en el tiempo*".[39]

En la idea de Heschel, el *Shabat* no sólo determina el tipo de observancia que sigue el judío, sino que representa todo lo que está llamado a ser e incluso condiciona su fidelidad y sus logros. En ese sentido, el rabino se dirige a su comunidad con estas palabras: "Lo que somos

[38] *Ibid.*, p. 139.

[39] Heschel, *Dios en busca del hombre,* pp. 534-535.

depende de lo que *el Shabat* es para nosotros. La ley del *Shabat* es en la vida espiritual lo que es la ley de la gravedad en la naturaleza".[40] Si bien el *Shabat* es una celebración propia de los judíos, la consideración al espíritu del tiempo y la opción de santificar la realidad temporal es una opción posible para cualquier individuo que reúna disposición y comprensión de la óptica implicada.

El tiempo tiene una relación directa con la historia, en el sentido esencial de que la historia misma se forja a través del tiempo, transcurre en él. En la visión judía no hay algo tal como la predestinación, "la historia es, ante todo, lo que el hombre hace con el poder".[41] En consonancia con ello, el humano es responsable de lo que la historia genera en la vida de los individuos. Dado que la historia se desarrolla en el tiempo, a la vez que está sujeta a lo que el hombre hace con su tiempo en la historia, "Heschel cree en la Historia como punto de encuentro de las razones divinas y los acontecimientos humanos".[42] Esta implicación mutua forma parte de la vinculación del hombre con Dios. De tal manera, bastará con juzgar la historia de cada pueblo para entender su cumplimiento con la consigna de santificación del tiempo. En lo que toca a los libros sagrados, no es oportuno considerar que tienen la exclusividad de manifestar la implicación de Dios con el hombre, sino que ésta se observa también en la historia. Por ende, "el contenido de la revelación no se encuentra fijado al texto sino que continúa desarrollándose a partir de la respuesta de la humanidad en cada generación".[43] Asimismo, a cada comunidad y grupo humano les corresponde una porción de responsabilidad en su uso del tiempo y en su manifestación histórica.

En relación al paso de la vida en el tiempo, Abraham Joshua considera que "la vejez no es una derrota sino una victoria, no es un castigo sino un privilegio".[44] No se trata entonces de afirmar que uno ha llegado

[40] Heschel, *El Shabat: su sentido para el hombre moderno*, p. 205.

[41] Heschel, *Los profetas*, vol. 2, p. 28.

[42] Szpolski, *op. cit.*, p. 37.

[43] Kullock, "El D´s del Pathos en A. J. Heschel", p. 11.

[44] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 217.

a la vejez, sino que *logramos* que la vejez llegue a nosotros. Contrario a la idea común que observa en la vejez una etapa de descanso y parsimonia, Heschel apuntó que "no debe considerarse que el envejecer significa un proceso de suspensión de las exigencias y de los compromisos bajo los cuales vive una persona",[45] el valor de su aportación aumenta en la medida de su sabiduría, la cual suele estar asociada al aprendizaje que reditúan las experiencias.

Cuando la vejez transcurre, logramos finalmente fallecer. Para el rabino polaco, "la muerte no se entiende como el fin de ser sino como el fin de hacer".[46] Morir no es la culminación definitiva, es el cierre del involucramiento personal con el tiempo y con la historia que se forja en éste. La muerte, en su calidad de irreversible, no nos permite regreso; en su carácter de irrenunciable no nos ofrece escapatoria; en su valor intransferible no nos faculta para trasladarla a otra persona; en su categoría de irrepetible nos corresponde una sola vez. Ser mortales nos ofrece la opción de apreciar el tiempo al saber limitado nuestro fugaz romance con él; de lo contrario, "una humanidad sin muerte sería una arrogancia sin fin".[47] La muerte nos permite entender que el tiempo no termina, sino que nuestra presencia en él se desvanece; no es el espíritu del tiempo el que nos deja, sino que nos alejamos de su manifestación espacial para absorber la eternidad. Tanto apreció Heschel el *Shabat* que éste resultó la ocasión precisa para el término de su hacer en este mundo el sábado 23 de diciembre de 1972.

***

De entre tan variados misterios que rodean y contienen la vida humana en el mundo, la existencia del tiempo es, sin duda, uno de los más grandes. En el mundo de lo tangible existe el movimiento, pero esto no nos ha permitido poseer el tiempo; resulta al contrario: es éste el

[45] *Ibid.*, p. 215.
[46] *Ibid.*, p. 256.
[47] *Ibid.*, p. 258.

que nos contiene y nos permite transcurrir en él. Uno de los principales hallazgos que de esto se deriva es que la manifestación divina en el mundo acontece por mediación del tiempo, de modo que Dios no está en el espacio ni puede ser ubicado en un lugar determinado, sino en el tiempo que en todo sitio se ubica y para todo lo perecedero sirve de vía. La esencia del *Shabat* consiste en la santificación del tiempo, logrando con su celebración el ofrecimiento de la voluntad para el logro de un mundo más propicio para el Espíritu que está en el tiempo. Cuando en el judaísmo se anhela la eternidad, no se hace en función de lo que pueda provenir tras la muerte, sino en función del valor de cada instante y del involucramiento con lo transpersonal en las acontecimientos vividos, por más catastróficos que éstos puedan ser. El *Shabat* es un don que ofrece al hombre la valoración de su importancia como hacedor de la historia. En la óptica del tiempo como presencia de Dios, la vejez resulta un logro y un privilegio porque, aun en tal condición, el hombre sigue siendo capaz de ofrecer un servicio valioso, el cual termina hasta que la muerte lo traslade al tiempo sin tiempo de la eternidad.

VIII
Lealtad social

19. PERSPECTIVA ANTE OTRAS RELIGIONES

Vivimos en un mundo de diversidad social, lo cual es palpable en la variedad de religiones existentes. Si la lealtad hacia la sociedad debe ser manifiesta hacia los individuos que la conforman, la ciudadanía, entonces cabe ofrecer consideración y disposición al diálogo con los demás, sin importar sus creencias religiosas. Es imposible que el imaginario religioso de quienes conforman una sociedad sea unívoco, de tal modo que es de esperar que existan algunas fricciones y manifestaciones de intolerancia; no obstante, la perspectiva ante otras religiones define en buena medida la lealtad y respeto que se debe a los miembros de la sociedad. Se trata de una lealtad que no va dirigida al credo ajeno, sino a la libre elección religiosa que cada individuo tiene derecho a ejercer. Incluso en los casos en los que la elección por una óptica transpersonal no está adherida a una religión o cuando no exista aprecio por ninguna visión metafísica, la lealtad al derecho de la ciudadanía implicará el respeto.

Es innecesario en este ámbito degustarse por la afición a discutir sobre cuál es la religión más precisa o verdadera; si la virtud de una persona se muestra con los hechos, entonces "el valor de una religión es el valor de los individuos que la viven".[1] La virtud de cada persona se suma al valor de la religión de la que forman parte. En la mayoría de las religiones existen ejemplos significativos de figuras individuales que destacan por su entrega, compromiso o disposición. Según lo refería Hes-

[1] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 397.

chel, "hasta la propia *Shejinab*, Morada Divina, está en el destierro",[2] de modo que vivir en la Tierra es una especie de desubicación del hábitat original, primario e inicial de nuestro ser. Que la Tierra sea el sitio de nuestro destierro podría parecer un juego de palabras, pero en realidad apunta a que existe otra instancia no material de la cual hemos brotado para coexistir en este espacio particular.

Las religiones mantienen ideas similares, pero guardan distinciones en varias de sus directrices, concepciones y modalidades. Según Abraham Joshua, "hay muchos credos, más una sola fe universal",[3] de lo cual puede entreverse a contrapelo la idea de que existen aspectos comunes entre las religiones. Es probable que este aspecto compartido sea la visión de una existencia más allá de lo personal. Ahora bien, no hay manera de confiar en algo así sin recorrer un camino de fe; a su vez, no es preciso absolutizar la creencia, de modo que Heschel promueve como síntesis ideal "un mínimo de credo y un máximo de fe".[4] Resulta desechable la idea de que se debe convencer a las personas para que crean en una doctrina particular, sobre todo si no han desarrollado una filiación a lo transpersonal. El proselitismo resulta detestable para la visión judía, porque se sustenta en el supuesto de que la religión puede ser objeto de un mercadeo que convierte a los hombres de fe en simples creyentes que desempeñan un rol clientelar. Además, es oportuno que existan varias religiones porque cada una de éstas responde a situaciones culturales y a tradiciones que son difíciles de desarraigar de la idiosincrasia de un país. Por ello, Heschel afirma que "si aún hay algunas sectas protestantes que se aferran a esta estúpida esperanza de proselitismo, yo diría que son ciegos, sordos y mudos, […] no creo que el mundo sería mejor si todos profesáramos la misma religión".[5] Partir de la aceptación de la diversidad es un buen comienzo para lograr el diálogo interreligioso y manifestar lealtad a lo humano.

[2] Heschel, *La Tierra es del Señor*, p. 79.

[3] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 168.

[4] *Idem*.

[5] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 354.

En su afán por manifestar la igualdad de las personas sin que deban ser menospreciadas por su religión, Heschel advirtió que "hasta Satán contiene una partícula de santidad".[6] En *Dios en busca del hombre*, el filósofo egresado de la Universidad de Berlín señala: "Todo ser humano nacido en este mundo, cuyo espíritu lo impulsa y cuyo intelecto lo guía para que se dedique al Señor a fin de servirlo y venerarlo y llegar a conocerlo, todo ser humano que actúa en consonancia con el designio de Dios y se libera de las conductas descarriadas inventadas por los hombres, se santifica con suprema santidad".[7] Esto abre la opción a que la fe sea un punto de partida para lo que los religiosos llaman santidad; empero, es notable en la frase de Heschel que no están considerados los que no se encuentren dedicados al Señor. La controversia está latente, a menos que ampliemos la perspectiva de lo que significa el *Señor* para Heschel. Obviamente se refiere a Dios, pero en otros textos ha renunciado a la propuesta de que Él (Eso) pueda ser significado de un modo particular, puesto que no está sujeto a representaciones. Si como *Señor* entendemos a la deidad, a la instancia transpersonal que está inmersa en todo lo que es, se podría incluir en la consideración de Heschel a los que no están adscritos a alguna religión pero que no dejan de ser individuos interesados en lo espiritual.

De manera independiente a la creencia de cada cual, Heschel considera que la Biblia es un aporte específico del pueblo hebreo al mundo; en concreto, a pesar de que establece que lo importante es la fe y no la creencia, cuestiona de forma terminante: "¿En qué otro lugar la historia de un pueblo se tornó sagrada escritura?"[8] El teólogo polaco no escatima en su consideración de la Biblia como un libro sagrado superior cuando establece que "hay muchas literaturas, mas sólo una Biblia".[9] Hasta aquí podría friccionarse la idea de un respeto al valor de las otras religiones y la afirmación de que la Biblia es el libro sagrado más im-

[6] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 474.

[7] *Ibid.*, p. 537.

[8] *Ibid.*, p. 297.

[9] *Ibid.*, p. 304.

portante. No obstante, si la prerrogativa es una comparación que se sustente en el número de lectores, la cantidad de ediciones, los idiomas de traducción o las variedades de los textos, aspectos que suelen ser tomados como relevantes para considerar la influencia de un texto, sin duda la Biblia tiene una clara ventaja. Incluso en tal prerrogativa, del hecho de que un libro prolifere y sea leído no puede concluirse que sea superior por sí mismo; para tal intención se requeriría al menos de una concreta legitimación de los textos. Abraham Joshua menciona sin recato alguno que "la canonización y conservación de la Biblia son obra de Israel",[10] lo cual complementa la explicación sobre las maneras en que ha logrado ser difundida y apreciada: el mismo pueblo del que habla el libro es el que lo ha canonizado.

Cuestión distinta a la canonización de un texto es la distribución y adaptación del mismo a distintos contextos; tratándose del libro que nos ocupa, el mismo Heschel reconoce que "fue la Iglesia la que hizo la Biblia hebrea accesible a la humanidad".[11] Puestas así las cosas, el cristianismo y el judaísmo (o los cristianismos y los judaísmos) son responsables de la magnitud simbólica que la Biblia ha alcanzado en la humanidad; a pesar de ello, el origen de la Biblia, al menos lo que en el catolicismo se nominaliza como Antiguo Testamento, es evidentemente hebreo. Por encima de las diferencias, Heschel considera que "con el propósito de salvar el resplandor de la Biblia hebrea en la mente del hombre, judíos y cristianos tienen la obligación de trabajar juntos", [12] sobre todo si se considera que "en nuestra época el antisemitismo es anticristianismo y el anticristianismo es antisemitismo".[13] No obstante, también es claro que puede existir un antisemitismo de origen cristiano y un anticristianismo de origen semita.

Consciente de estas diferencias, el rabino señala que "mientras los dogmas y las formas del culto son divergentes, Dios es el mismo. ¿Qué

[10] *Ibid.*, p. 334.

[11] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 275.

[12] *Ibid.*, p. 264.

[13] *Idem.*

nos une? El compromiso con la Biblia hebrea como sagrada Escritura".[14] Incluso a esta consideración puede escaparse el hecho de que un libro puede ser leído de distintas maneras y que las hermenéuticas derivadas logran ser muy dispares. Ante esta separación, Heschel asevera con presteza que "el cristiano debe comprender que un mundo sin Israel sería un mundo sin el Dios de Israel. El judío, por otro lado, debe reconocer el papel y el rol eminente del cristianismo en los propósitos de Dios respecto a la redención de todos los hombres".[15] Además, en unos de sus contados textos sobre cristianismo, Heschel[16] invita a la actualización de éste a partir del retorno a la noción de lo divino que está presente en la tradición judía. Con cierta ironía señala la aparente superioridad implícita de una religión sobre otra al declarar que "el judaísmo es la madre de la fe cristiana", [17] para luego añadir "¿puede una madre ignorar a su hijo, aun a un hijo descarriado y rebelde?"[18]

Si bien en las líneas existe disposición por el diálogo, al menos de una de las partes, resulta notable que no existan sólidos lazos de actividad fraterna entre unos y otros, al menos no en la generalidad. Entre las diferencias esenciales entre cristianismo y judaísmo, Heschel señala que el primero "no adoptó la idea de *mitsvá* y […] no existe un equivalente exacto de la palabra en las lenguas occidentales".[19] La *mitsvá* (orden) se establece a partir de una serie de preceptos que deben cumplirse, pero éstos no garantizan la armonía, la cual se mantiene latente hasta que el hombre la descuida. El desdén hacia la disciplina judía, en aras de ofrecer mayor accesibilidad al credo católico, presupuso una diferencia y separación insuperables entre una y otra. Pese a las diferencias en la práctica, Heschel denuncia que "los teólogos cristianos [creían que] demostraban la superioridad del cristianismo sobre el judaísmo

[14] *Ibid.*, p. 271.

[15] *Ibid.*, p. 274.

[16] Heschel, "The Jewish Notion of God and Christian Renewal".

[17] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 274.

[18] *Ibid.*, pp. 274-275.

[19] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 463.

y sobre la Torá, alegando que el cristianismo está arraigado en el alma del individuo, en tanto que el judaísmo, presuntamente inferior, no es más que una religión colectiva o social, y por lo tanto primitiva".[20] La vinculación histórica de ambas religiones ha generado una evidente división en sus posturas y comprensiones. No obstante, una de las mayores diferencias, considerada por Heschel como "un profundo abismo entre cristianos y judíos",[21] reside en que los primeros consideran que Jesús es Dios y, además, le confieren el carácter de Mesías. Si a esto se adiciona la consideración de que algunos de los judíos del tiempo de Jesús decidieron la crucifixión del Dios de los cristianos, la animadversión se mantiene en algunos de los últimos.

Aunado a ello, existe un claro interés de parte de la cristiandad hacia la conversión de los judíos, muchas veces, según lo refiere la historia ibérica (entre otras), a fuerza de la obligación o a costa de la muerte. Ante esto, Heschel apunta que "mientras que la doctrina cristiana ha considerado a menudo que el judaísmo ha durado más allá de su utilidad y que los judíos son candidatos para la conversión, la actitud judía nos permite reconocer la presencia de un plan divino en el papel del cristianismo dentro de la historia de la redención".[22] La sola idea de alejarse de su fe no resulta agradable a ningún judío comprometido; en su cosmovisión, una parte de su filiación religiosa conlleva de manera integral su identidad como partícipe de una misión colectiva. Por ello, la intención cristiana de cristianizar a los judíos resulta deplorable para el rabino de Varsovia y señala que "la misión de convertir a los judíos es un llamado a cada judío a traicionar la pertenencia, la dignidad, la historia sagrada de su pueblo. Muy pocos cristianos parecen comprender lo que significa, moral y espiritualmente, apoyar tales actividades. […] La alternativa a nuestra existencia como judíos es el suicidio espiritual, la extinción".[23] A su vez, el judaísmo ha sido juzgado de hermético ante la conversión

[20] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 162.

[21] *Ibid.*, p. 276.

[22] *Ibid.*, pp. 283-284.

[23] *Ibid.*, p. 280.

solicitada por los que no vivieron el contexto de una formación familiar judía. No obstante, esta aparente falta de apertura permite que se consolide su identidad y que el valor de ser un pueblo no se deteriore al convertirse en una masa amorfa conformada por miembros poco comprometidos que fueron convencidos o forzados a la conversión a través del miedo o la imposición.

Cuando los judíos niegan la divinidad de Jesús, tal como cuando la niega cualquier no cristiano, existe una especie de animadversión que se palpa en el trato, como si la elección por pensar diferente supusiera una falta de respeto; de inmediato estas almas nobles se proponen la conversión del falto de fe. En la perspectiva hescheliana, "es arrogante sostener que la negativa de los judíos de aceptar a Jesús como el Mesías se deba a su terquedad o a su ceguera, tal como sería presuntuoso por parte de los judíos el no reconocer la gloria y la santidad en la vida de innumerables cristianos".[24] Es evidente que no puede afirmarse la igualdad en la virtud de todos los miembros de alguna religión, de modo que no tendrían que ser juzgados a partir de la fama de su credo; si bien existen casos detestables, también existen individuos ejemplares cuya actitud y disposición les hubiera permitido sobresalir en cualquier religión que hubiesen recibido o elegido.

En su ensayo sobre la democracia, Heschel escribió lo siguiente en relación a su vínculo con la Iglesia: "Cuando el Concilio Ecuménico publicó una declaración expresando la esperanza de que los judíos se unieran eventualmente a la Iglesia, publiqué una réplica muy fuerte: *Iría a Auschwitz antes que abandonar mi religión*".[25] En buena medida, la defensa de Heschel hacia sus creencias se ganó el respeto de los líderes religiosos de su tiempo. Tal como lo contempló Chester, el rabino "ofreció una profunda contribución a las discusiones del Concilio Vaticano II, propiciando una declaración conciliar que representaría un cambio radical en la actitud oficial del catolicismo romano hacia el judaísmo

[24] *Ibid.*, p. 281.

[25] *Ibid.*, p. 354.

y los judíos".[26] Asimismo, muy elogiosa es la opinión de Fleischner en torno al involucramiento de Abraham Joshua con religiosos de otro credo: "Logró crear una relación con los líderes cristianos de una manera que pocos laicos o incluso líderes religiosos judíos hubieran hecho".[27]

Si bien el diálogo interreligioso fue posible en las ocasiones en las que se lo propuso, Heschel también manifiesta diversas ideas que podrían ser juzgadas como intolerantes en más de un canal de interpretación. En una ocasión manifestó que "la grande, vieja y sabia Iglesia de Roma se da cuenta de que la existencia de los judíos como judíos es tan santa y preciosa que la Iglesia se derrumbaría si los judíos dejasen de existir";[28] la última idea fue también utilizada de manera más global: "La iglesia se derrumbaría si el pueblo judío dejara de existir".[29] Esta aparente univocidad del poseedor de un ardiente espíritu jasídico queda manifiesta cuando estableció lo siguiente: "Que los pueblos de América, de Inglaterra [y] de Francia quieran mantener un auténtico vínculo amistoso con el Estado de Israel, dependerá de que la visión de los profetas y la voz de Dios no desaparezcan totalmente de sus mentes".[30] Con esto podría observarse una especie de amistad condicional de unos hacia otros.

A pesar de que Heschel mantuvo relaciones de cordialidad, sobre todo con Paulo VI y otros líderes religiosos, Kaplan[31] concluye que mostró un cierto radicalismo espiritual. Es fácil coincidir con la premisa anterior si se considera el señalamiento siguiente: "Por la causa de Dios, por el bien de Israel y del mundo, el pueblo judío y el Estado de Israel deben surgir como testigos religiosos, para conservar vivo en el mundo el conocimiento del Dios de Abraham y la veneración de la Biblia".[32]

[26] Chester, *Divine pathos and human being*, p. 59.

[27] Fleischner, "Heschel's Significance for Jewish-Christian Relations", p. 51.

[28] Heschel, "Conversación con Heschel", p. 36.

[29] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 354.

[30] *Ibid.*, p. 115.

[31] Kaplan, "The Spiritual Radicalism of Abraham Joshua Heschel".

[32] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 115.

No obstante, es notable la separación conceptual que Heschel realiza entre el pueblo judío y el Estado de Israel, de modo que observaba las diferencias existentes, pero no demeritaba la responsabilidad de cada cual en su labor de testigos. Tal como puede observarse, la misión de los judíos en su estandarización de la Biblia no puede ser trasladada al cristianismo.

El pueblo judío ha sido perseguido varias veces en nombre del mismo Dios proclamado en la Biblia hebrea. Consciente de que cada religión sigue a una representación de Dios y que Éste se encuentra por encima de ella, Heschel señaló que "nuestro Dios es también el Dios de nuestros enemigos, sin que ellos Lo conozcan y a pesar de que ellos Lo desafían".[33] Lo anterior también podría ser dicho, al menos de forma retórica, por los líderes de todas las religiones. Más allá de la ingenua discusión por la jefatura de alguna religión sobre las otras, conviene rescatar que más que a un Dios particular al que se deba de guardar tributo, la consonancia central de los religiosos estriba en la consideración de una esencia superior que se encuentra más allá de la comprensión o de sus reglas. Si aludimos a esta noción, seguramente habría más coincidencias que enfrentamientos.

Aun en consideración de lo anterior, sigue pululando la idea de que existen falsos dioses, cuando cualquier representación resulta falsa. En su obra más significativa, Heschel estipula que "ser judío es renegar de los falsos dioses, ser sensible al infinito compromiso de Dios en toda situación finita, dar testimonio de Su presencia en las horas de Su ocultamiento, recordar que el mundo está irredento".[34] Si en verdad radicalizamos esa idea podremos notar que el compromiso de un judío va más allá que el solo seguimiento a las opciones de Dios que le han sido indicadas; su misión le implica ser crítico con la configuración de la deidad que ha sido depositada desde su infancia en su mundo representacional. Esto abre la puerta a una posible judeidad en la que el anhelo por no distorsionar a Dios sea mayor que el deseo de poseerlo o ser de su prefe-

[33] *Ibid.*, p. 244.

[34] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 533.

rencia. Probablemente sea esa la misión de un filósofo, o bien sea tal el punto en que la mística y el pensamiento se unen. Este paso, al menos en apariencia, no fue realizado por Abraham Joshua cuando concluye en tono triunfante la superioridad de los profetas hebreos: "¿En qué otro lugar pretendió una revelación ser la palabra y la verdad para todos los hombres? ¿O ser la voz de Quien creó los cielos y la tierra?"[35]

El vínculo entre Heschel y el cristianismo fue fortalecido en la idea de que el Dios de las escrituras también era considerado por los cristianos. Según Chester, "la teología de Heschel era […] accesible a sus vecinos cristianos, que al menos comprendían las cuestiones teológicas que le preocupaban, incluso cuando no apreciaban la distinción de su teología específicamente judía".[36] Eso aconteció a pesar de que el enfoque de Heschel es diferente del presentado por otros pensadores judíos modernos que muestran un interés muy particular con el cristianismo; no obstante, Heschel no solía hablar de Jesús ni de Pablo, no se enfoca en el Nuevo Testamento y, aunque los alude, no se centra del todo en los aspectos que corresponden al cuerpo doctrinal de la Iglesia. Por tanto, es de apreciar que varios de sus textos son leídos con entusiasmo por no judíos, lo cual resalta la conexión de la mística de Heschel con la apreciación espiritual de algunos cristianos o de personas sin credo.

Centrado en el fondo más que en las formas, reconociendo que éstas son recordatorio de la sustancia religiosa más no su constitución, Heschel fue considerado un "arquitecto y heraldo de una nueva teología";[37] no obstante, para lograr centrarse en lo esencial y esquivar el resentimiento o las diferencias, debió ser hábil para no dejarse influir por la vergüenza y angustia que le generaba recordar la manera en que "una iglesia católica-romana que se hallaba al lado del campo de exterminio de Auschwitz pudo ofrecer la comunión a los oficiales del campo, a

[35] Heschel, *Los profetas*, vol. 3, p. 308.

[36] Chester, *op. cit.* p. 290.

[37] Rothschild, "Architect and Herald of a New Theology".

gente que día tras día conducía a miles de personas a la muerte en las cámaras de gas".[38]

Cuando las diferencias religiosas son vistas como signo de enemistad, producen que una parte aluda la supuesta inferioridad de la otra o la considere digna de menosprecio. En otras ocasiones, lejos de enemistad lo que se muestra es una auténtica lástima. En ninguno de los casos esto tendría que ser propio de alguien que se precia a sí de ser incluyente. En primera persona, el rabino polaco mencionó: "En conversaciones con teólogos protestantes y católicos me he encontrado más de una vez con una actitud de condescendencia hacia el judaísmo, una especie de compasión por aquellos que aún no han visto la luz; tolerancia, en vez de respeto";[39] como es evidente, esto se encuentra a un solo paso de la intención de convertir a los descarriados.

Si bien tendría que exigirse respeto entre los creyentes de distintas religiones, esto no significa que se nieguen las diferencias conceptuales o que se desee hacer de todos los credos una misma cosa. Tratar de unificar las religiones, pensando que todas están llamadas a una misma modalidad de ejercicio práctico, es propio de quien no ha entendido correctamente el papel de cada una. Si bien hemos dicho que existe concordancia en el anhelo por lo transpersonal, no se concluye que esto suponga la oportunidad para erradicar las particularidades.

En ese tenor, en relación al budismo y al islamismo, Heschel tenía claras algunas disonancias importantes. Por un lado, consideró que la lucha contra el deseo, por considerarlo un mal para el hombre, era un error por parte de los budistas. En su enfoque, "para la mente judía, ni seducida ni horrorizada por los poderes de la pasión, los deseos no son ni benignos ni perniciosos sino que, como el fuego, no se entienden con la paja. No hay que sofocarlos, ni tampoco arrojarles combustible".[40] Otra disonancia entre el budismo y el judaísmo es la concepción de lo real. En palabras del teólogo judío, "en los *Upanishads* el mundo físico

[38] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 74.

[39] *Ibid.*, p. 271.

[40] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 265.

no tiene valor alguno –es irreal, una farsa, una ilusión, un sueño–, pero en la Biblia es una realidad, la creación de Dios".[41] Visto así, resulta irreconciliable para el judío que el mundo, siendo creación de Dios, sea irreal; aceptar tal premisa supondría que Dios crea cosas ficticias para confundir al hombre. Corresponde al budismo explicar el origen del mundo irreal al que hace referencia, tal como es menester del judaísmo comprobar que el mundo real que alude no está supeditado a otra realidad que lo atraviese y delimite.

En relación al islamismo, otra de las grandes religiones monoteístas, Heschel encontró que la noción de Dios que está implícita en el *Corán* contrasta con la visión de un Dios afectado por el hombre y en continua conexión emocional con él. En los términos del esposo de Sylvia Straus, "a pesar de toda la creencia en la misericordia divina, a Alá se lo considera esencialmente como una Omnipotencia ilimitada, Cuya voluntad es absoluta, no condicionada por nada que el hombre pueda hacer".[42] Visto así, el Dios del Islam tiene más parecido con la noción de la deidad que muestran algunos filósofos clásicos que con la propuesta por el judaísmo.

A pesar de que en ocasiones muestra una flagrante actitud unívoca, existe también una clara manifestación antiunivocista en Heschel, al menos en lo que corresponde a evitar la absolutización de una visión de Dios o su imposición a los demás. "¿No es blasfemo decir: Sólo yo poseo toda la verdad y toda la gracia, y todos aquellos que disienten viven en la oscuridad y han sido abandonados por la gracia de Dios?"[43] Por otro lado, si bien argumenta que "los judíos no sostienen que los senderos de la Torá son la única forma de servir a Dios",[44] en otro de sus escritos afirma que la eternidad sólo se alcanza dedicando la vida a su estudio.[45] Podemos pensar que lo segundo lo atribuye a la cosmovisión implícita

[41] Heschel, *Los profetas*, vol. 1, p. 44.

[42] Heschel, *Los profetas*, vol. 2, p. 151.

[43] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 276.

[44] *Ibid.,* p. 283.

[45] Heschel, *El Shabat: su sentido para el hombre moderno*, p. 162.

en la vivencia religiosa de los judíos y que no tendría que aplicarse como regla universal, sobre todo considerando que éstos no realizan labores de proselitismo para conducir a la adhesión de su fe. También es notable cuando Heschel afirma que "Dios se encuentra en muchos corazones a través de todo el mundo. No está limitado a una nación o a un pueblo o a una religión".[46] No resulta sencillo que una persona comprometida con su religión conciba que existan otras alternativas o caminos para llegar a un mismo fin, sobre todo si en el seguimiento de la propia senda existe una vinculación afectiva e íntimamente colectiva. Es por esto que cabe hacer la pregunta que Heschel se hizo para sí mismo: "¿Cómo combinar la lealtad hacia la propia tradición con el respeto por tradiciones diferentes?"[47] En este caso, cuando el rabino habla de *tradición* supera la esfera de la religiosidad, de modo que la frase también aplica como pauta de convivencia y superación de la exclusión en ámbitos no religiosos.

Una de las respuestas de Heschel a la controversia sobre la combinación de fidelidad a lo propio y respeto a lo ajeno es lo que él llamó inter-fe. Como es lógico esperar, un requisito fundamental para lograr la inter-fe es la fe, sólo de esa manera se logrará consolidar la idea de que "ninguna religión es una isla".[48] En la opinión de Chester, "el propósito de la inter-fe no es sincrético y no pretende reducir tradiciones diferentes a un denominador común más bajo. En cambio, el proceso interreligioso exige humildad y un sentido de reverencia en ambos lados".[49] Esto significa que el diálogo interreligioso tendría que partir de una actitud religiosa. En el estricto sentido de esta afirmación se admitiría que quedan relegados aquellos que no tienen fe; es decir, la inter-fe no podría ser lograda por quien no tenga fe o por quien no es capaz de dialogar con religiones a las que no pertenece porque no es parte de ninguna.

[46] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 345.

[47] *Ibid.*, p. 273.

[48] Heschel, "No Religion is an Island"; Kasimow y Sherwin, *No Religion is an Island: Abraham Joshua Heschel and Interreligious Dialogue*.

[49] Chester, *op. cit.*, p. 332.

No obstante, pensar así no es del todo correcto: incluso alguien que no está afiliado a alguna religión puede dialogar con los religiosos, siempre y cuando tenga disposición a comprender el punto de partida transpersonal que sustenta originalmente a las religiones. Si bien la inter-fe es oportuna, conviene considerar la importancia de cierta noción de lo transpersonal para poder comprender, aun sin religiosidad institucional, la religación a la que el hombre está llamado o la que puede lograr aun sin que alguien lo llame.

El diálogo interreligioso que está presente en Heschel es referido por Merkle mediante un artículo[50] que alude su capacidad de apertura y su disposición a la escucha. Sin duda, la fraternidad entre Heschel y Luther King es uno de los ejemplos más nombrados de cordialidad y amistad interreligiosa. Sin embargo, "Heschel, como muchos escritores judíos multilingües de su época y anteriores, […] era muy consciente de que podía y no podía ser escuchado e internalizado en diferentes audiencias"[51] por su investidura religiosa. En ese sentido, es ocioso que se asocie a toda religión y a todos los religiosos con actos de perversión, oportunismo, manipulación, abuso de autoridad o control de la conciencia. En sus libros, lejos de conducir al lector a creer una cosa u otra, Heschel realiza descripciones o aporta reflexiones personales. Este panorama de respeto planteado en sus obras podría ser referido como un diálogo abierto cuya intención es compartir sin pretensión proselitista; es obvio que intenta argumentar su punto de vista y que se interesa en ser preciso, pero esto no incluye un afán por convencer o manipular a quien lee. Esta perspectiva de "modernización de la religión judía"[52] podría facultarla a establecer no sólo nexos con los miembros de religiones diferentes, sino con los líderes de otros ámbitos del desempeño humano.

Tal como "parecería ser la voluntad de Dios que haya más de una religión",[53] también lo es que existan quienes no manifiestan interés

[50] Merkle, "Abraham Joshua Heschel and Interfaith Dialogue".

[51] Ramon, "Abraham Joshua Heschel's critique of modern society", p. 35.

[52] Breslauer, *The Ecumenical Perspective and the Modernisation of Jewish Religion*.

[53] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 354.

en su consideración. La idea de que Dios precede con su anuencia la diversidad de religiones es un tema que ha sido estudiado[54] como uno de los aportes del pensamiento de Heschel. No obstante, los enfrentamientos bélicos y las agresiones físicas o verbales siguen emergiendo en el mundo a partir de distintas disputas de orden religioso. Es oportuno, por lealtad a la sociedad, establecer nexos más óptimos y sanos, menos interesados en el sometimiento y más en el compartir perspectivas, pues esto es el principio no sólo del diálogo interreligioso, sino del intercambio eidético en general. Heschel consideraba que "si bien es cierto que para el judaísmo es de vital importancia tender puentes hacia culturas no judías a fin de absorber elementos capaces de enriquecer su vida y su pensamiento, no ha de hacerlo al precio de renunciar a su propia integridad intelectual";[55] del mismo modo, tal como para toda persona pensante resulta fundamental abrirse al encuentro con otros paradigmas y estructuras hermenéuticas, no debería ofrecer su libertad y su criterio en razón de ninguna imposición. En la medida en que las religiones sean leales a lo humano, respetando y promoviendo la elección que corresponde a cada individuo, serán más leales a su Dios; en la proporción en que la ciencia y la filosofía comprendan el sustento transpersonal de la religión, serán más aptas para comprender el misterio que trasciende todo saber humano.

***

El diálogo interreligioso comienza y se condiciona a partir de la perspectiva con la que se juzgue a las religiones. El valor de la religión estriba en ser una salvaguarda para mantener el nexo con lo transpersonal durante el lapso que se mantiene el exilio humano en la Tierra. Cuando se asume la realidad de esta noción existe un traslado del credo hacia la fe, siendo ésta una de las pautas que facultan la acción comprometida.

[54] *Cfr*. Baccarini, "Religious Diversity as the Will of God in the Thought of Abraham Joshua Heschel".

[55] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 19.

Según lo refiere Heschel, la Biblia constituye el aporte hebreo al mundo. De esto se desprende su vinculación con el cristianismo, a pesar de sus diferencias y de la intención cristiana de convertir a los judíos. Es cierto que existen espasmos en los que Heschel muestra una postura unívoca en su teocentrismo, pero aun así fue capaz de vincularse con los líderes cristianos de su tiempo. Si bien promovió la promoción de la convergencia entre las religiones, admitiendo que éstas no son islas, también reconoció los contrastes del judaísmo con el cristianismo, el budismo y el islamismo. Así, en el reconocimiento de las diferencias inicia la oportunidad para el diálogo interreligioso e, incluso, para la comunicación y el mutuo beneficio con los ámbitos no religiosos. Es labor del pensamiento filosófico descubrir la esencialidad de la religión, al punto en que, sin comprometer el rigor del pensamiento ni la libertad intelectual, la racionalidad complemente a la fe y se permita abrir su perspectiva para ser complementada.

20. COMPROMISO ÉTICO Y POLÍTICO

La vivencia de lo místico, la conformación de una espiritualidad concreta y la disposición al *pathos* divino no son suficientes si no se traslada toda la experiencia hacia el compromiso ético y político. Una religiosidad sin compromiso resultaba poco ecuánime para Heschel, era menester manifestar con actos lo que uno afirmaba en su oración. En ese sentido, vivir de manera correcta no se sujeta en forma exclusiva a una cuestión abstracta, mucho menos a un estado de gozo continuo o de búsqueda unificada de sosiego y armonía. En mención de los judíos, el rabino, afirma: "Para nosotros el problema básico no es cuál es la acción correcta, ni cuál es la intención correcta. El problema básico es ¿qué es el vivir correcto?"[1] Es evidente que tal planteamiento es de orden ético, ámbito que Heschel dominaba por haber sido profesor de Ética y Misticismo en el Seminario Teológico Judío de América.

Entendida como un ejercicio de reflexión en torno a la conducta apropiada en cada caso, la ética se distingue de la moral por no fundarse en un seguimiento sumiso del mandato establecido, sino por revisar con cautela, en razón del propio criterio, las circunstancias concretas en las que se presentan los dilemas. Por tanto, "la ética […] espera que todo hombre reúna dentro de sí la capacidad de juzgar y la de ejecutar".[2] Si bien Abraham Joshua reconoció el valor de la vida, sabía que no basta con estar vivo para saber cómo vivir. En sus palabras, "tan sólo vivir es

[1] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 379.

[2] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 184.

sagrado. Y sin embargo, estar con vida no es una respuesta a los problemas de la vida. Ser o no ser *no* es la cuestión. La cuestión vital es ¿cómo ser y cómo no ser?"[3] En la búsqueda por la norma del acto ético, el nacido en Varsovia pudo observar que la conexión del hombre con el *pathos* divino requiere de concreción para definir lo que corresponde hacer en cada momento. Se necesita disposición para captar los signos que se presentan alrededor; desear causar beneplácito en los demás no tendría que ser un criterio de nuestro proceder, de modo que "no podemos aceptar la aprobación social como una norma para lo bueno o lo malo, o para la autenticidad judía, porque el pueblo judío puede estar equivocado, así como cualquier individuo puede estar equivocado".[4]

Una de las manifestaciones específicas del compromiso ético y social es la disposición al trabajo, es decir, el prestarse a la realización de actividades que aporten un aliciente, un motivo o un beneficio particular a la sociedad; son notables, por ejemplo, las alusiones heschelianas al vínculo entre el ejercicio de los profesionales de la salud y la práctica de la espiritualidad, lo cual ha sido objeto de estudio[5]. En ese sentido, "la respuesta judía al problema de la civilización no es huir del reino del espacio; [es] trabajar con las cosas del espacio, y estar enamorado de la eternidad".[6] Si Dios está presente en el tiempo, al hombre le corresponde manifestarlo con sus actos en el ámbito de lo espacial. Cuando el trabajo es realizado en vistas de la prosperidad comunitaria existirán consecuencias que, a corto o largo plazo, redundarán en resultados positivos. Las consecuencias oportunas de las buenas acciones no tienen una marca religiosa particular, de modo que "las buenas acciones de cualquier hombre, sea cual fuere la nación o la religión a la que pertenezca, aun cuando sean realizadas por una persona que jamás fue alcanzada por un profeta y que por lo tanto actúa sobre la base de su propia intui-

[3] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 77.

[4] *Ibid.*, p. 163.

[5] Barnard, "Religion and Medicine: A Meditation on Lines by A. J. Heschel".

[6] Heschel, *El Shabat: su sentido para el hombre moderno*, p. 229.

ción, serán premiadas por Dios".[7] No obstante, de esto no se desprende que los actos bondadosos deban tener como única finalidad el logro de un premio, puesto que proceder así desvirtuaría la ética y volveríamos a un planteamiento moral condicionado.

Cuando Heschel establece la noción del premio de Dios no se refiere a una representación teatral en la que uno exige su ganancia por el acto bondadoso, sino que éste reporta ganancias por sí mismo en la estructura del orden temporal. Por lo tanto, "uno ha de hacer siempre el bien, aunque no sea por el bien mismo".[8] Lo que se hace de manera correcta fructifica en un bienestar concreto. Habrá ocasiones en que no sea claro el motivo por el que se realiza un acto o no se tenga un parámetro para valorar el beneficio directo que éste ocasione para la comunidad, pero "el buen motivo nace mientras se hace el bien";[9] es necesario actuar en función del bien mismo y no en razón de la motivación inmediata, del furor o del ánimo que se tenga hacia él. De cualquier manera, "el hombre no está al servicio de las buenas acciones; las buenas acciones están al servicio del hombre";[10] visto así, lo hecho forjará armonía en algún punto concreto. No actuamos porque estemos programados para hacerlo, lo hacemos porque los actos son una mediación, no una finalidad. No hay bienestar sin conductas que lo aproximen.

Además, en la perspectiva hescheliana se establece que existe una particular presencia de Dios en los actos, de modo que "el acto es lo divino enmascarado. […] Lo divino canta en nuestras buenas acciones, lo divino se manifiesta en nuestros actos sagrados".[11] Puesto de esa manera, la manifestación de Dios en el tiempo es mayormente palpable cuando en el tiempo mismo se realiza un acto que lo hace presente. Es claro que para el judaísmo tiene más sentido creer en la inmanencia de

[7] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 379.

[8] *Ibid.*, p. 518.

[9] *Ibid.*, p. 519.

[10] *Ibid.*, p. 397.

[11] *Ibid.*, p. 400.

Dios en los actos que en su presencia estática en la naturaleza.[12] En esa perspectiva, el hombre es responsable de la materialización concreta de la presencia de Dios en el mundo. De ahí que "la relación entre acto y devoción interior no ha de entenderse como una polaridad".[13] La comprensión de la alianza entre Dios y el hombre no deja lugar a la tibieza ni a la exclusión de ninguna persona, pues todas ellas son una oportunidad para la concreción de acciones correctas.

De poco sirve el éxtasis espiritual si no hay trabajo de por medio, si la práctica es débil; en consonancia con ello, "las más puras intenciones, el más elevado sentido de devoción, las más nobles aspiraciones espirituales son fatuas cuando no se plasman en acción".[14] El acto permite la visualización del grado de espiritualidad de un individuo. La colaboración social no nos implica una ajetreada vida pública, sino la orientación del talento hacia un legado que suponga un aporte. Incluso un artista, en la soledad de su acto creativo, propicia la concreción de su compromiso social al generar belleza apreciable o al invitar a la reflexión, tal como también puede hacerlo un filósofo o un investigador de cualquier área.

La conducta correcta debe hacerse por convicción, no porque constituya una regla o una obligación. En ese sentido, el filósofo de ascendencia jasídica establece que "la meta es vivir más allá de los dictados de la ley, cumplir lo eterno súbitamente, crear el bien a partir de la nada, por así decirlo".[15] A la vez, son innecesarios los comparativos entre las conductas de unos y otros, como queriendo establecer quién ha generado mayor bondad; justo como acontece con el estudio, cada individuo debe realizarlo porque es su gusto y cualificación personal, no por necesidad de obtener aplausos o loas. En el ejercicio de la piedad judía, Heschel refiere un principio explícito en *Berajot* [*Tratado de la Orden de Zaraim*] (17a): "No importa que alguien haga mucho o poco, siempre

[12] *Cfr*. *Ibid*., p. 398.

[13] *Ibid*., p. 392.

[14] *Ibid*., p. 434.

[15] *Ibid*., p. 392.

que tenga el corazón dirigido al cielo".[16] Incluso cuando se hace mucho, la intención tendrá que estar centrada en la ejecución del acto, tal como hace un creativo con aquello que crea: él es la creación mientras ésta surge. Del mismo modo, "en el momento en que un artista se halla absorbido en la ejecución de un concierto la idea del aplauso, la fama o la remuneración se halla muy lejos de su mente. Su atención total, su ser entero están inmersos en la música. […] No muy distinta es la situación del hombre cuando lleva a cabo una acción religiosa o moral".[17] Mientras dormimos no solemos preguntarnos cómo nos vemos o de qué modo haremos saber a otros lo que estamos soñando, permanecemos conducidos por el sueño; de igual manera se espera el gusto y el libre fluir por lo que se hace en la vigilia.

La discusión ordinaria que dicotomiza el ser y el hacer no es necesaria cuando se logra la noción de que el ser se evidencia en el hacer. Aún más, "debemos aprender a ser uno con lo que hacemos".[18] Esto no debe confundirse con la trivial fusión del ser y el hacer, puesto que "los actos son manifestaciones del ser, no su esencia",[19] pero en el momento en que son realizados, los actos muestran lo que la persona ha logrado ser. Una similar correspondencia existe entre el culto y la conducta; el nivel del primero se muestra en el rigor de la segunda. Según lo reflexiona Heschel, "a menos que nuestro vivir sea una forma de culto, nuestro culto no tiene vida".[20] Esto significa que la fe tendría que ser clarificada en actos que se derivan de un auténtico compromiso ético y político. Desde este enfoque, "la fe desencarnada, la fe que procura crecer en esplendido aislamiento, es sólo un fantasma para el que no hay lugar en nuestro mundo psicofísico".[21] Así como la ciudadanía termina por hartarse de los políticos que sólo prometen y endulzan el oído con su

[16] *Ibid.*, p. 395.

[17] *Ibid.*, p. 519.

[18] *Ibid.*, p. 397.

[19] *Ibid.*, p. 398.

[20] *Ibid.*, p. 489.

[21] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 174.

retórica saturada de simpleza y vulgaridad, también tendría que manifestar su hastío hacia los religiosos que se proclaman herederos de una numinosidad extrema, pero que no emergen de su pasividad insensible.

No es suficiente con invertir demasiado tiempo a la oración o promover una mortificación centrada en sustraer algún bien o placer. "La oración no tiene sentido si no es subversiva, si no busca derribar y destruir las pirámides de insensibilidad, de odio, de oportunismo y de falsedades";[22] de esto se desprende la utilidad de la rebeldía, del coraje hacia la mediocridad, del desprecio de la injusticia. No hay forma de palpar el descontento si se mantiene la animosidad estable. Huir del mundo, del espacio terreno o del caos cotidiano que salpica las relaciones humanas y las instituciones sociales representa una conducta de salvaguarda que no tendría que prolongarse demasiado tiempo. Guardar distancia es útil cuando permite una nueva significación de las cosas y de los acontecimientos. Heschel menciona que "no nos apartamos del mundo cuando rezamos; simplemente vemos al mundo en un marco diferente".[23] Si la oración no combate la indiferencia, se convierte en solemne autocomplacencia.

La responsabilidad ante la injusticia no es sólo de quien la comete, también le pertenece a quienes la permiten. El rabino polaco consideraba que "nuestras energías son demasiado abundantes para vivir con indiferencia".[24] Tenemos un tiempo limitado y transcurrimos en él sin darnos cuenta, no nos corresponde el desperdicio del talento ni de la fuerza. La modalidad de la existencia humana es corresponsabilidad de quienes conformamos su historia. Aquellos que se respaldan en obsoletas justificaciones para su apatía no han entendido que no es con otros con quienes deben explicar su tibieza, sino consigo mismos al final de su propio tiempo. En tal óptica, "si alegamos no tener corazón para sentir ni alma para oír, imploremos el don de las lágrimas o la vergüenza".[25]

[22] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 75.

[23] *Ibid.*, p. 89.

[24] Heschel, *La Tierra es del Señor*, p. 117.

[25] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 79.

Estar dispuesto a dirigir la mirada hacia el otro exige comprensión de sus circunstancias; es ahí donde la pereza vence a las nobles intenciones. "Es sospechosamente más fácil sentirse uno con la naturaleza que sentirse uno con todos los hombres, con el salvaje, con el leproso, con el esclavo".[26] La Tierra no es nuestra madre, sino nuestra hermana, de modo que unirnos a ella se conjuga con la consideración del hombre.

Formar parte de un grupo social no tendría que obligarnos a estar de acuerdo con la incongruencia de los sistemas y las instituciones que conforman la participación de la ciudadanía. No se trata únicamente de adaptarse, "junto con la adaptación a la sociedad debemos cultivar la sensibilidad a la injusticia, la impaciencia con la vulgaridad, la capacidad para la indignación moral, la voluntad para *readaptar* [*a*] *la sociedad misma* cuando se torna complaciente y corrupta".[27] Cabe denostar la frialdad hacia la situación del país del que cada quien forme parte, entendiendo que la "indiferencia es insensibilidad".[28] Al juzgar a la sociedad no tendríamos que suponer que reposamos en un lago de perfección individual; es obligatoria también la autocrítica y facultarnos a la paciente disputa con nuestras propias incongruencias. Es por esto que "no estamos obligados a ser perfectos de una vez para siempre, sino a elevarnos una y otra vez por encima del nivel del yo. […] La contrición comienza con un sentimiento de vergüenza por nuestra incapacidad para desenredarnos del ego. Estar contritos por nuestras faltas es más santo que complacernos en la perfección".[29] Lo humano está constantemente puesto a prueba, puesto que el laberinto de lo que somos y lo que creemos ser arroja una loza de confusión de la que solemos resguardarnos con alguna compensación.

Si bien "la preocupación por los demás no es una extensión horizontal sino una ascensión, una elevación",[30] incluso al servir a otros

[26] *Ibid.*, p. 105.

[27] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 158.

[28] *Ibid.*, p. 295.

[29] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 515.

[30] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 139.

podemos desatender las propias fallas; la atención a la comunidad no tendría que ser el maquillaje del desinterés hacia el proceso personal. En ese tenor, resulta fundamental mantener la atención en forma tridimensional; en concreto, "el yo, el prójimo y la dimensión de lo sagrado son las tres dimensiones de una preocupación humana madura".[31] Mantener la mirada en el yo deviene en vanidad que no se compromete; forjar una comedida centralización en el otro termina por hacernos olvidar el autocuidado; sustraer todo servicio comunitario y olvidar las propias necesidades no es indicativo de que nuestra perspectiva de lo sagrado sea rigurosa.

Cuando se alimenta la noción de que estamos en el mundo por derivación de una serie de circunstancias que, incluso siendo un azar, suponen una increíble coincidencia de circunstancias favorables, se forja el sentido de deuda personal hacia lo externo. Tomamos oxígeno y alimento del ambiente, así como hemos sido beneficiados por una larga serie de favores y atenciones que otros nos han facilitado, conociéndonos o sin saber quiénes podríamos llegar a ser. No hay gratuidad en la existencia humana, de modo que nos corresponde un sentimiento de deuda hacia lo que nos rodea. Por el contrario, "el hombre moderno cree que el mundo está en deuda con él, que la sociedad está cargada de deberes para con él",[32] por lo que se centra en lo que puede obtener y no en lo que es capaz de ofrecer, anulando así su compromiso ético y político.

Al no concebir necesidad alguna de ofrecer lo que se tiene, no es posible elevar el sentido de la utilidad personal. Quien se acostumbra sólo a recibir termina por creer que no es capaz de ofrecer algo valioso. No obstante, el hombre y la mujer necesitan sentirse necesarios, requieren de la percepción de su utilidad social. Si "una persona *es* aquello a lo cual aspira",[33] resulta fundamental que la aspiración sea alta y concreta. Sin embargo, cuando la aspiración es servirse de los demás, lo que se mues-

[31] *Idem*.

[32] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 151.

[33] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 261.

tra de uno mismo es compatible con la miseria de nuestro ofrecimiento. Vivimos en una especie de nube espesa que confunde nuestro criterio; de tal aturdimiento se propicia que se alabe al que tiene más y no al que más ofrece, que se tome como modelo de vida y conducta la de aquel que manipula y utiliza a las personas, no la de quien hace de ellas un motivo de sus actos. No se trata de elegir el servicio y terminar siendo utilizado por algún alevoso ventajista, se trata de agudizar el criterio para servir sin convertirse en sumiso, ofrecer lo que se tiene sin perder los propios satisfactores, dar sin convertirse en un ingenuo esclavo de las pretensiones ajenas. Por eso, no cabe dar lo que no es necesario, ni será oportuno ofrecer lo que el otro puede hacer por sí mismo. Cuando se es necesario, se logra el complemento de otro, no su sustracción. Heschel destaca que "la felicidad no es sinónimo de satisfacción, complacencia o presunción, sino, esencialmente, la certeza de ser necesario, la visión de la meta que aún queda por alcanzar".[34] Nadie debería revelar de forma anticipada lo que al otro le corresponde descubrir, pero sí puede ofrecerse un aliciente para tal descubrimiento.

La conducta humana está sujeta, cuando es elegida, a la expectativa que se tenga en cada caso particular, a la cosmovisión; de tal modo, "lo que el hombre piensa de sí mismo, de su pueblo, de la humanidad, determina su manera de tomar decisiones".[35] Por ello es oportuno considerar nuestra propia idea sobre el bien que sustancia a la bondad y los bienes materiales que corresponden al mundo físico. Desde el punto de vista judío, el bien no puede asociarse con la eliminación de algo o con la sustracción de un valor. Por ejemplo, "la mera pobreza como tal no es un camino, pues la amargura de la miseria suele alterar el equilibrio de valores del carácter humano, mientras que el deleite que encuentra el hombre virtuoso en los regalos de Dios le otorga la fuerza para servir y los medios para dar".[36] No es inteligente negar las facultades del dinero, ni argumentar contra él como si fuese el enemigo a vencer; lo que co-

[34] *Ibid.*, pp. 259-260.

[35] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 190.

[36] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 294.

rresponde, en todo caso, es facultar una voluntad y un criterio tal que haga del recurso económico un instrumento para el servicio y la fabricación de oportunidades que apunten al desarrollo de las personas. No se trata de elegir la pobreza o de exaltar la miseria que nos conduce a vivir de la limosna de los demás, como hacían en su tiempo los mendicantes, sino que la promoción del cambio y la prosperidad espiritual será mayormente favorecida si se sostiene en una plataforma material básica. Si la abundancia promueve la caridad, es mejor que sea ésta la que florezca en vez de una mendiguez que sólo amontona lástima.

Lo mismo podría aplicarse en el terreno de los conocimientos y la sabiduría: la acumulación puede ser oportuna si se canaliza en forma funcional y se aprovecha para generar nuevos conocimientos o reflexiones en los demás. De poco sirve la supuesta humildad del que antepone su sencillez para justificar su pereza por aprender. Asimismo, en lo tocante al deleite proveniente de los bienes del cuerpo, "en ningún lugar de la Biblia hay indicio alguno que apunte a la idea de que el alma está prisionera en un cuerpo corrupto; que buscar satisfacción en este mundo significa perder la propia alma o violar el pacto celebrado con Dios; que la obediencia a Dios exige la renuncia a los bienes terrenales".[37] No se es más sagrado en proporción a la castidad, cuando ésta lo único que logra es perpetuar el deseo desenfrenado; mejor virtud existe en el ofrecimiento del gozo carnal que en su privación y trastorno. Visto así, "hasta la gratificación de necesidades animales puede ser un acto de santificación".[38] Tal como el inadecuado uso de la riqueza o la egoísta acumulación del saber, el placer desmedido y poco precavido o selectivo también podría resultar perjudicial.

Del gusto por compartir deviene la exclusión de la vanidad. En la óptica hescheliana "el hombre piadoso no espera recompensas. Aborrece la exhibición, la exterioridad que busca llamar la atención en cualquier forma, y evita tímidamente exponer sus cualidades incluso ante su pro-

[37] *Ibid.*, p. 266.

[38] *Ibid.*, p. 269.

pia mente".[39] De modo que, si hemos logrado escapar del egoísmo ante nuestras riquezas, aún nos corresponde evitar la vanidad que podría derivarse de hacer pública la manera en que compartimos lo que tenemos. Por otro lado, también en los casos en que se opta por la pobreza existe el latente peligro de la autocomplacencia en el supuesto desapego a la abundancia. Con esto se muestra que la vida religiosa es algo más que la simple apuesta por la pobreza, la obediencia y la castidad. Si en vez de ello se hicieran votos para asegurar el aprovechamiento honorable de la riqueza, el ejercicio ético personal y la glorificación de Dios por mediación del goce, podríamos establecer un ámbito de mayor apertura y aceptación de lo humano. En un contexto así se vuelve fundamental la capacidad de discernimiento. Heschel propone que "cuando uno cobra conciencia de una necesidad, debe preguntarse: ¿me acompaña Dios en mi necesidad?"[40] Por tanto, no se está recomendando la libertina opción de someter la existencia al instinto, sino que se invita al resurgimiento de la responsabilidad personal.

Ni todo deseo debe ser rechazado, ni cada interés satisfecho. Esto no significa que la autoinspección sea lo mismo que la sumisión. Tal como afirma el filósofo judío, "sólo los hombres libres, los que no son proclives a canonizar cada capricho, no equiparan el autocontrol con sometimiento, ya que saben que ningún hombre es libre si no es dueño de sí mismo, que cuantas más son las libertades de las que gozamos, tanto mayor es la disciplina que necesitamos".[41] Cuando en algunas religiones se obliga a los feligreses a seguir un definido patrón de conductas, no se confía en su criterio ni se está respetando su eventual capacidad de disciplinarse.

No hay opción ética congruente que no desemboque en la participación política. Cuando hablamos de ser políticos no apuntamos a la militancia en algún partido o a la pretensión de gobernar, sino a la injerencia en las situaciones propias de la polis. Heschel, como "hombre

[39] *Ibid.*, p. 281.

[40] *Ibid.*, p. 271.

[41] *Ibid.*, pp. 273-274.

de diálogo",[42] afirmó: "Estoy en contra de la palabra político. Tengo gran estima por la palabra estadista".[43] El término supone otro nivel de ejercicio político, no sólo el intrínseco que corresponde a toda persona. Heschel especifica que "la tarea de un estadista es ser un líder, un educador, y no complacer los deseos del pueblo en contra de sus propios intereses".[44] Por lo tanto, una manifestación del posicionamiento político de un individuo también puede ser observada en su diligencia por mostrarse como un referente educativo o como un promotor de la reflexión.

Es sabido que algunas posturas religiosas recomiendan el alejamiento de la política y proponen no inmiscuirse en ella. No obstante, "si se leen las palabras de Dios en la Biblia, se ve que se inmiscuía en asuntos políticos y sociales".[45] En el prólogo a la trilogía de *Los Profetas*, Meyer refiere la escritura de ese libro como una muestra de participación política que puso en evidencia la carencia de líderes capaces de cultivar la lealtad del hombre contemporáneo.[46] De tal manera, incluso la labor de un escritor constituye una muestra de su involucramiento político, según sea el contenido de sus textos, sobre todo en tiempos en que su voz confronta los dictados de los supuestos líderes mediáticos que son sólo productos de la infraestructura de las telecomunicaciones.

Sobre la virtud del involucramiento político, Heschel reitera: "Hay quienes dicen que el líder religioso no debe participar en política, […] yo diría que Dios parece ser una persona arreligiosa, porque si leemos las palabras de Dios en la Biblia, veremos que siempre se inmiscuye en política y en problemas sociales".[47] A pesar de ello, el rabino polaco cuestionó la validez de su propia intervención en algunas situaciones problemáticas de su tiempo. De acuerdo con Bizzell:

[42] Gottschalk, "Abraham, Joshua Heschel: A Man of Dialogue".

[43] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 355.

[44] *Ibid*., p. 356.

[45] Heschel, "Conversación con Heschel", p. 34.

[46] *Cfr*. Meyer, "Prólogo", p. 10

[47] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 348.

> Heschel no podía estar seguro de que no sería ofensivo que siendo un blanco hablara en nombre de los derechos civiles de los negros y que como judío ofreciera una dirección teológica a los cristianos. Pero él sentía que las cuestiones en juego eran lo suficientemente graves como para que él elevara su voz si, de cualquier modo, pudiera promover la causa de la justicia, incluso a pesar de que su comportamiento fuera cuestionable. Por temor a ofender a alguien, muchas personas se silencian hoy en día.[48]

La denuncia, más que el silencio cómplice, es indicativo de una rebeldía virtuosa. En uno de los textos escritos por su hija,[49] ella recuerda cómo su padre se sintió complacido cuando desafió a su familia y a sus maestros confrontando los impedimentos para que una mujer estudiara la *Torah*. En consonancia con los postulados del rabino polaco, algunas mujeres han sido aceptadas recientemente para realizar los estudios rabínicos. Fuera del ámbito religioso, Heschel consideraba que "hablar sobre Dios y permanecer en silencio sobre Vietnam es blasfemo";[50] del mismo modo sucede en la actualidad cuando excluimos de nuestra conversación el problema económico y la corrupción de los sistemas políticos de varias naciones de América Latina, las atrocidades impuestas a los inmigrantes por el actual presidente de los Estados Unidos, la discriminación en todas sus modalidades, la falacidad de algunos sistemas educativos, la hegemonía de algunos monopolios o la interminable disputa en Palestina. Por todo ello, Kaplan concuerda en que "aquellos que no se emocionan con la evidencia diaria de conflictos armados, muerte, opresión social y económica, o niegan la mediocridad de las instituciones religiosas contemporáneas, tendrán dificultad en entender los patrones religiosos de Heschel".[51] Cada historia y grupo social presenta retos y sensibles oportunidades para ejercer la capacidad crítica

[48] Bizzell, "Rabbi Abraham Joshua Heschel: Religion and race", p. 11.

[49] Heschel, S., "Heschel as Mensch".

[50] Heschel, S., *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, p. 231.

[51] Kaplan, "Misticismo y desesperanza en el pensamiento religioso de A. J. Heschel", p. 22.

y mantener una firme rebeldía ante el control mediático o ante la fría trivialidad implícita en las condiciones habituales de la vida social.

Estar atento al *pathos* divino, a la emocionalidad de Dios, implica una impostergable e irrenunciable búsqueda de justicia. En el vínculo entre Dios y el hombre se fortalece la noción de la justicia que corresponde implementar en el mundo. De tal manera, "la justicia no es una costumbre antigua, una convención humana, un valor, sino una exigencia trascendente, plena de interés divino".[52] En uno de sus libros, Rothschild[53] hace mención de la particular interpretación del judaísmo realizada por Heschel, centrada en la idea de que el hombre necesita ser necesitado por Dios en la hora presente de cada instante. Así, de manera inversa a lo que se piensa, la justicia tendría que ser el modo original de las cosas; en un estado en el que no existiese distorsión, la justicia imperaría. Aquel a quien Al-Yahud llamó "pensador creativo"[54] alude que "la gente piensa que ser justo es una virtud que merece honores y recompensas; que al hacer justicia se confiere un favor a la sociedad. Nadie espera recibir una recompensa por el hábito de respirar. La justicia es tan necesaria como la respiración, y una ocupación constante".[55] Se observa entonces que la justicia no es un lujo del que pueda prescindirse, es una obligación para la auténtica humanidad en cada espacio y lugar del mundo.

Uno de los pasajes bíblicos más reiterados por Heschel es el que está incluido en el libro de Amós (5, 24), que citado por Heschel dice: "Deja que el juicio corra como las aguas, y la justicia como una poderosa corriente";[56] lo que el rabino interpreta de esta frase es que la justicia tendría que ser el orden del mundo y de las relaciones humanas. Para él, Amos se refiere a "una corriente poderosa que expresa la vehemencia de un movimiento interminable, emergente, luchador, como si hubiera

[52] Heschel, *Los profetas*, vol. 2, p. 75.

[53] Rothschild, *Between God and Man.*

[54] Al-Yahud, "Professor Heschel, the Creative Thinker".

[55] Heschel, *Los profetas*, vol. 2, p. 76.

[56] *Ibid.*, p. 99.

que barrer los obstáculos para dar paso a la justicia".[57] Promover la educación es una manera previsora de evitar la injusticia, pues un pueblo educado será más difícil de someter y de conducir a la sumisión. La búsqueda de mejores condiciones de vida muestra una formación versada en los conocimientos y en la estima personal. Por ello, la lucha contra la ignorancia y la opresión son un baluarte de la incansable pugna por la justicia.

En relación a la manera en que los pueblos se dejan someter por la tiranía, Heschel hizo mención a la incongruencia de la ciudadanía, que lejos de exigir con seguridad lo que le corresponde, se contenta con mantener la vida a pesar de los abusos, como si el hecho de sobrevivir fuese suficiente para dotar de humanidad a una existencia. El profesor de Ética señala que "la ironía amarga de la historia es que el pueblo común, que no tiene poder y que es la víctima en potencia de su abuso, es el primero en aliarse con quien acumula el poder".[58] En el artículo donde Friedman[59] refiere a Heschel como uno de los filósofos contemporáneos más importantes, también advierte que no basta con persuadirse de estar vinculado con la emocionalidad de Dios, sino que es necesaria la acción profética. Con presteza puede decirse que la idea de Dios en el judaísmo lo implica en el acontecer humano y en la captación de la carencia de los individuos. Día a día se reiteran acciones injustas, se cometen agresiones entre los hombres, se calumnia y se ofende e incluso se castiga al inocente.

La urgente mirada al pueblo sufriente corresponde más a la voluntad divina que la alcurnia perfumada en las asambleas religiosas. La consideración del dolor y el hambre de los menos favorecidos es un acto más sagrado que lavar el cuerpo con aceites benditos. Por ello, Pérez advierte que "el Dios de los profetas está más preocupado por los problemas humanos, por la justicia y la equidad, por los problemas de la

[57] *Idem*.

[58] *Ibid*., p. 10.

[59] Friedman, "Abraham Heschel among Contemporary Philosophers: From Divine Pathos to Prophetic Action".

política y del mercado, que por las cuestiones del culto. Esto, a la postre, impugnó fundamentalmente la aislada vida intelectual de Heschel y lo impulsó a comprometerse a fondo con los problemas sociales, al grado de que bien se le podría considerar un precursor de la Teología de la Liberación latinoamericana".[60] Lo anterior posiciona a Heschel en un escalón distinto al de los grandes místicos que han agotado su labor en una celda o que no se han permitido llorar de rabia ante la desgracia de quienes los rodean. De hecho, Stampfer[61] considera que la oración y el ejercicio político son los pilares de la espiritualidad hescheliana.

Una auténtica lucha por la justicia no puede desentenderse de estar en contra del racismo. Sin duda alguna, el racismo es producto de un modo de idolatría, de un culto a la vanidad o a la idea de superioridad de unos sobre otros. "Pocos de nosotros comprenden que el racismo es la amenaza más grave del hombre contra e1 hombre, el máximo de odio por un mínimo de razón, el máximo de crueldad por un mínimo de razonamiento".[62] Estamos rodeados de actos de crueldad que intentan ser justificados cruentamente por argumentos de supremacía que no son más que infantiles ficciones desarticulables. Heschel no estaba de acuerdo con el menosprecio a las personas por el color de su piel. En concreto denunció que "este no es un mundo del y para el hombre blanco. Es el mundo de Dios. En este mundo no hay cabida para ningún hombre que intente subyugar a otro. Es tiempo que el hombre blanco se arrepienta".[63] Con esto, el rabino se dirigía a los que tenían en el rostro el mismo color que él, pero no se detuvo ante la posible crítica de la que sería objeto; siempre se mantuvo como un sujeto valiente: su pertenencia a los grupos no lo convirtió en un peón de los mismos.

Uno de los vínculos más significativos en la vida de Heschel fue su amistad con Martin Luther King. La hija del rabino refirió que las afinidades entres ellos "emergen en el lenguaje que usaron para explicar

[60] Pérez, "La religión judía desde Buber y Heschel ante la posmodernidad", p. 65.

[61] Stampfer, *Prayer and Politics, the Twin Poles of Abraham Joshua Heschel*.

[62] Heschel, "La base religiosa de la igualdad de las razas", p. 34.

[63] *Ibid*., p. 35.

sus posiciones políticas, pero aún más inesperadamente en el estado de ánimo religioso que evocaron a través de su lenguaje religioso".[64] En el análisis realizado por la misma autora[65] existen al menos cuatro convergencias entre Heschel y King: *a)* una clara coincidencia en las formas de comprender la espiritualidad, considerando la notoriedad que King otorgó a la Biblia hebrea, sobre todo al Éxodo, así como la asociación entre profecía y liberación, a la que tanto recurría Heschel; *b)* el movimiento inspirado por King se mantuvo en franca reiteración de la preocupación divina por la justicia, justificando así la rectitud de la lucha por el respeto a los Derechos Civiles; *c)* las locuciones de King están precedidas de su propia certeza de haber sido enviado por Dios, por lo cual no intercede como un observador alejado de las circunstancias, sino que hizo de su lucha el motivo y compromiso de su vida; *d)* los actos y la conducta de King son coincidentes con la expuesta por Heschel cuando se refería a los profetas. Al igual que el rabino polaco, King recibió formación religiosa; en el caso del segundo, se preparó para su ministerio en el *Crozer Theological Seminary*; además, ambos contaban con un doctorado. Con esto se concuerda en la armoniosa ponderación de espiritualidad, racionalidad y compromiso social.

En el mismo texto, Susannah Heschel alude[66] que en los casos en que King utiliza el versículo de Amos (5, 24), con el que también se identificaba Abraham Joshua en su lucha por la justicia, hace uso de la traducción que éste último realizó para el libro de *Los profetas*, dejando a un lado la que se presenta en las versiones bíblicas que son utilizadas de manera usual por los teólogos cristianos. La traducción a la que hace referencia la hija de Heschel es la siguiente: "Que el juicio se derrame como las aguas, y la justicia como un poderoso arroyo".[67] Con esto es observable que su mutua comprensión del mensaje profético, así como

[64] Heschel S., "Theological affinities in the writings of Abraham Joshua Heschel and Martin Luther King, Jr.", p. 128.

[65] *Ibid.*, pp. 129-130.

[66] *Ibid.*, p. 131.

[67] Heschel, *The Prophets* (two volumes), p. 212.

la forma en que lo ligaron con su compromiso ético y político, orientó a ambos hombres a luchar en contra de las injusticias. De ahí se sigue que "tanto Heschel como King hablaron el uno del otro como profetas".[68]

En uno de sus discursos, King[69] expresó con claridad el aprecio que tenía al teólogo de Varsovia. Una de las frases del discurso referido es citada por Susannah Heschel en uno de sus libros: "Siento que el rabino Heschel es una de las personas que es relevante en todo momento, siempre con ideas proféticas para guiarnos a través de estos días difíciles".[70] Por su parte, Abraham Joshua menciona enfáticamente la labor especial que realizaba su compañero de batallas: "¿Dónde en América oímos una voz como la voz de los profetas de Israel? Martin Luther King es una señal de que Dios no ha abandonado los Estados Unidos de América. Dios lo ha enviado a nosotros. Su presencia es la esperanza de América. Su misión es sagrada, su liderazgo de suprema importancia para cada uno de nosotros".[71] Ambos tenían claridad sobre la importancia de su amistad, no sólo en lo tocante al crecimiento e intercambio fructífero de sus ideas, sino en cuanto al mensaje que daban a la humanidad; su unión representaba la posibilidad de conjuntar la energía de judíos y cristianos, de blancos y negros.

En palabras de Kasimow, tanto Heschel como King "comparten el deseo de provocar una transformación espiritual radical de la humanidad. El problema central para ellos no es la supervivencia de la religión sino la supervivencia de los seres humanos. Heschel afirma que lo que se necesita es una revolución espiritual. Del mismo modo, en sus discursos, King llamó a una revolución en los valores".[72] La trascendencia de la institucionalidad religiosa para dar paso a lo esencial de lo humano es

[68] Heschel S., "Theological affinities…", p. 140.

[69] King, *The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.*, pp. 657-679.

[70] Heschel S., "Theological affinities…", p. 140.

[71] Heschel, "Conversation with Martin Luther King", p. 1.

[72] Kasimow, "Prophetic voices. Abraham Joshua Heschel's friendship with Martin Luther King, Jr.", p. 58.

evidencia de una clara opción por lo transpersonal que habita en cada ser. Si bien Kasimow expresa que Heschel y King "nunca abandonaron la idea de que la religión es la forma de sanar al mundo, de que la religión puede ser una forma de lograr la paz",[73] esto no incluye la intención de que una religión en concreto sea la portavoz de todos los hombres, sino que la esencialidad de cada religión, cuando ésta es honesta y centrada en lo transpersonal, puede hacer coincidir a los hombres entre sí y hacerlos trabajar juntos sin importar su credo.

La fotografía de Heschel caminando con los brazos entrelazados junto con King durante la manifestación en Selma se ha convertido, desde 1965, en un símbolo de la fraternidad interreligiosa y del entendimiento humano por encima de las diferencias religiosas. A pesar de que han pasado más de cincuenta años, "ninguna de las dos comunidades [judaísmo y protestantismo] tiene voces de liderazgo moral comparable a las voces de King y Heschel. El ánimo profético que crearon ha sido reemplazado por voces de testigos que hablan del racismo y el antisemitismo de nuestra sociedad, pero sin ofrecer la visión religiosa trascendente que ellos proporcionaron".[74] Así como lograron reunirse para apoyarse, "Heschel y King encontraron que la religión no siempre ha sido una fuerza para la libertad, la justicia y la paz";[75] por esto, alentaron a que las divergencias de credo no convirtieran a las personas en enemigas, sino que fuesen una oportunidad para aprender del fervor y de la entrega de cada religioso. Tal como se ha dicho en esta obra, incluso los que no forman parte de ninguna institución religiosa pueden adoptar los elementos primordiales que muestran el brillo de lo humano en las manifestaciones religiosas. Es muy probable que aun en el caso de que no existiese ninguna religión, el lazo humano con lo transpersonal se mostraría de muy diversas maneras, tal como sucede en los que no tienen ningún credo o filiación alguna.

[73] *Idem*.

[74] Heschel S., "Theological affinities…", p. 141.

[75] Kasimow, *op. cit.*, p. 58.

El compromiso político de Heschel también quedó manifiesto en otras luchas y causas. Tal como lo menciona Levenson, "su nombre es constantemente invocado a favor de un gran espectro de causas contemporáneas, que van desde el pluralismo religioso hasta el feminismo y el medio ambiente".[76] Asimismo, en sociedad con Richard Neuhaus y John Bennett, Heschel fundó en 1965 una organización antibélica que recibió el nombre de *Clergy and Laymen Concerned About Vietnam* [El Clero y los laicos preocupados por Vietnam]. Como es natural, su militancia y su disposición para defender la justicia lo hicieron oportuno para las críticas y el surgimiento de varios detractores, según lo describió Tanenzapf.[77]

En virtud de su labor como pacifista, Heschel "nos enseñó a conjugar la metafísica con el activismo político",[78] lo cual no siempre sucede. La unión con otras personas no requiere del olvido de las propias creencias o convicciones, pero sí exige la prudencia y la calma para apreciar que las diferencias son oportunas porque establecen la pauta de los procesos de cada persona, así como la esencia de la tradición particular. Si la justicia en el mundo es una labor que corresponde a los humanos, es tiempo de favorecer que fluya y dejar de obstruirla, el río de la rectitud tendrá que forjar el rostro de un mundo que no pierde la esperanza. La espiritualidad no es contraparte de la ética, así como el compromiso político no es ajeno a la mística; corresponde a cada conciencia elaborar su juicio sobre la implicación de estas nociones y la añoranza que de ello se rescate.

***

La pregunta central de la ética es sobre cómo vivir correctamente. La reflexión sobre lo que corresponde hacer no puede eludir el trabajo que corresponde a cada persona en la construcción de un mundo mejor. Las

[76] Levenson, "The Contradictions of A. J. Heschel", p. 23.

[77] Tanenzapf, "Abraham Heschel and his Critics".

[78] Kullock, "El D´s del Pathos en A. J. Heschel", p. 1.

buenas acciones son entendidas como propiciadoras del progreso social, de modo que no es suficiente esperar un premio por realizarlas, sino comprender la presencia de un halo de numinosidad en los actos. Esto no supone que no sea el hombre responsable ante lo que hace, significa que tiene una convicción por encima de la regla y que es capaz de vincular su ser y hacer, su culto y conducta. Superar la indiferencia abre paso a la solidaridad, la cual se vuelve entrañable cuando alberga un sentido de deuda personal hacia el mundo y el universo; de tal perspectiva se desprende la noción de la utilidad personal que uno mismo puede generar. El valor del bien y de los bienes se rescata cuando su abundancia se utiliza en favor de los desprotegidos, no a partir de la sustracción. Además, la exclusión de la vanidad por mediación del autocontrol favorece el nacimiento de un claro sentido político que deviene en solidaridad. Cuando el hombre y la mujer contemporáneos se comprometen socialmente, manifiestan una rebeldía virtuosa ante la injusticia, de modo que se muestran dispuestos a luchar contra la ignorancia, la opresión y el racismo. Motivaciones similares generaron el vínculo de Heschel con Luther King, así como su involucramiento en otras causas políticas. Ayer como hoy, la comprensión de lo que nos une y el fomento por el bienestar de cada individuo serán el punto de convergencia que hará coincidir las intenciones y permitirá la materialización de la utopía en la que el mundo sea un sitio digno para el humano y éste sea un ser apto para conectar con el espíritu reinante que se manifiesta en el tiempo.

21. EDUCAR MEDIANTE EL TESTIMONIO, EL RESPETO Y LA PALABRA

La idea de la educación en Heschel no estaba restringida a lo que se hace en las instituciones académicas, sino que involucraba lo que los padres y las madres hacían en sus casas (o fuera de ellas) con sus hijos. El místico comprendió que de poco sirve forzar a los infantes, adolescentes o jóvenes a que estudien o tengan un modo de pensar específico, al contrario: son ellos los que forjan su propio pensamiento, en la medida en que se les conduzca a ello. Heschel confiaba en la disciplina y en la constancia, consideró que la educación, tal como la religión, debe ser seguida con una observancia rigurosa para rendir resultados. En lo que corresponde a la responsabilidad, aseguró que "la situación de los padres en relación con sus hijos se puede describir como de dependencia espiritual; los padres se sienten infelices cuando son incapaces de amar".[1] En ese sentido, cuando la paternidad o la maternidad es vivida sin un vínculo amoroso auténtico arrojará molestias y sinsabores, tanto a unos como a otros.

En consonancia con "el mandamiento bíblico [que] dice que el padre debe ser el maestro",[2] el rabino polaco mantenía que cuando existen problemas de conducta o altercados desagradables, así como problemas motivacionales en los hijos, "el problema básico son los padres, no los hijos".[3] Con esto no se trata de considerar a los hijos como seres inde-

[1] Heschel, *Los profetas*, vol. 2, p. 246.

[2] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 156.

[3] *Ibid.*, p. 146.

fensos e inocentes, pero sí de hacer tangible que cuando ellos se muestran agresivos, perezosos o inseguros de sí mismos existe una relación proporcional entre su conducta y la manera en que han sido educados en casa, la forma en que tienen claros los límites y el valor de las reglas, el tipo de exigencia disciplinaria que reciben o las muestras de aprecio que reciben por sus pequeños o grandes logros. Hoy, más que en la época de Heschel, es notable la distracción que la alienación laboral y las relaciones sociales generan en los padres y madres, de modo que sus hijos terminan siendo desatendidos.

A diferencia de otros religiosos que sugieren métodos educativos y proponen maneras de relacionarse con los hijos sin tener la experiencia de los propios, Heschel contaba con el recurso de su paternidad. Sobre su vivencia relató: "Para mi hija yo soy la encarnación del espíritu o bien su caricatura. Ningún libro, ninguna imagen, ningún símbolo pueden reemplazar mi rol en la imaginación y en los recovecos del alma de mi hija".[4] Consciente de su responsabilidad, Heschel manifestaba constantemente la que corresponde a todos los padres y madres. El "religioso educador", como llamó McBride[5] al teólogo judío, mencionó lo siguiente sobre el respeto y su ejercicio paterno: "A no ser que mi hija descubra en mi existencia personal actos y actitudes que inspiren respeto, la capacidad para postergar satisfacciones, para vencer prejuicios, para captar lo sagrado, para luchar por lo noble, ¿por qué habrá de respetarme?"[6] De esto se desprende que el respeto no se infunde con una serie de cátedras rigurosamente elaboradas; a los hijos se les muestra el camino recorriendo el propio, aprenden con el ejemplo, al menos en lo que toca a la modelación de virtudes.

Cuando un individuo ha comprendido el valor del respeto sabrá relacionarse de manera elocuente con sus semejantes, descubriendo el modo en que corresponde hablarles, así como manifestar prudencia en los momentos en los que corresponde; el respeto favorece, de igual ma-

[4] *Ibid.*, p. 222.

[5] McBride, *Heschel: Religious Educator*.

[6] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 146.

nera, la disposición a lo sagrado, el descubrimiento de la esencia del arte, la quietud requerida para descubrir el valor de las palabras y la concentración indispensable para el aprendizaje. En todos los casos el respeto se hace presente, enfocado hacia la empatía con el otro, la sensibilidad hacia la expresión artística, el asombro ante lo transpersonal, el interés por las letras o el aprecio por el conocimiento.

La importancia de esta virtud no termina ahí, Heschel considera que "la fuente principal de ternura y de compasión reside en el respeto. Es nuestro supremo deber educativo capacitar a los niños para el respeto".[7] Visto así, la insensibilidad hacia las situaciones dolorosas, la indiferencia ante la violación de los derechos de los demás, la falta de percepción de los valores estéticos de una obra, la frialdad ante el mensaje oculto en un poema, el desconocimiento de la importancia de la ciencia o la impasibilidad ante la presencia de lo divino en ella es evidencia de incapacidad para respetar. Asimismo, el racismo, la injusticia y la violencia surgen de la ausencia de respeto hacia las elecciones e identidad del otro, hacia sus derechos o hacia su ser. Por lo tanto, "lo que necesitamos son no sólo más edificios escolares y más campos de juego, sino también la restauración del hogar, la resurrección de los padres como personas dignas de respeto, como un ejemplo de devoción y de responsabilidad";[8] si no se muestra en casa lo que debe ser respetado, no hay motivos para pensar que eso se hará fuera de ella.

En las instituciones formales, en los medios de comunicación e incluso en la dinámica de algunas relaciones de supuesta amistad no se aprecia siempre el valor del respeto; por el contrario, el menosprecio a otros, la pereza y la vulgaridad son mostrados a diestra y siniestra sin ningún reparo, haciendo del descaro una especie de valor contemporáneo. En ese contexto, "si resulta tan fácil a los burladores y a los cínicos enseñar exitosamente en una actitud despectiva el arte de ser arrogantes, ¿por qué habríamos de fracasar totalmente al enseñar cómo respetar?"[9]

[7] *Ibid.*, p. 145.

[8] *Ibid.*, p. 156.

[9] *Ibid.*, p. 176.

En ambientes donde lo usual es la falta de respeto en el trato y en las maneras de hablarse entre unos y otros, un verdadero desafío para el educador y para el estudiante consiste en mostrar la opción contraria.

En ambientes saturados de información y de opciones para distraerse o desenfocarse, Heschel mantiene que "lo que la juventud necesita no son tranquilizantes religiosos, ni la religión como diversión, ni entretenimientos religiosos, sino audacia espiritual, coraje intelectual, poder de desafío";[10] en ese sentido, retar a los jóvenes de manera respetuosa es un camino elocuente para educar de verdad. Basta de hacer las cosas fáciles, de regalar calificaciones, de obsequiar certificados, de permitir pereza y superficialidad. Varias instituciones educativas han dejado de serlo para convertirse en fábricas de ilusos y holgazanes, en expendedoras de títulos que de manera irresponsable dicen capacitar profesionalmente a sus clientes. Ha quedado lejana la idea de educar para desafiar o para forjar, incluso al costo del fuego ardiente, un carácter sin precio y un criterio sin pusilanimidad. En ese sentido, "en cambio del elevado nivel de vida del que disfrutan los jóvenes, debemos pedirles un elevado nivel de acción, un elevado nivel de pensamientos";[11] sobre todo considerando que lo que sean capaces de pensar determinará lo que sean capaces de hacer.

En contra de la robotización laboral y de la visión educativa que pretende que los jóvenes egresen como productos en serie, el filósofo les advierte: "No son máquinas, son jóvenes. Empiecen a trabajar en esta gran obra maestra que es su existencia".[12] Por otro lado, tampoco se trata de que lo que una persona ofrezca esté siempre limitado a lo que otros deseen recibir; cada uno puede aportar mucho más de lo que la sociedad solicita. Por eso, Heschel reconoce que "el hombre tiene más para dar de lo que otros hombres son capaces y están dispuestos a aceptar. Decir que la vida podría consistir en el cuidado de los demás, en un servicio incesante al mundo, sería una vulgar jactancia";[13] también es necesario

[10] *Ibid.*, p. 184

[11] *Ibid.*, p. 160.

[12] Heschel, "Conversación con Heschel", p. 39.

[13] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 212.

recibir y prepararse, estudiar por el gusto de hacerlo y para responder las propias preguntas existenciales, no sólo para servir, como si toda la vida fuese un constante mirar hacia afuera.

Cuando se logra cierto equilibrio entre lo que se ofrece para otros y lo que se ofrenda para uno mismo, se comienza a vivir la vida como un arte. En ese tenor, el padre de Susannah Heschel recomienda a los jóvenes (y adultos) "recordar la importancia de la autodisciplina, […] estudiar las grandes fuentes de la sabiduría, […] considerar la vida como una celebración".[14] Si bien no se dedicó por entero a ellos, Heschel tenía un gusto particular por dirigirse a los jóvenes, quizá por considerarlos el futuro de la nación. El mensaje final que Heschel dirigió a la juventud, diez días antes de su muerte en una entrevista realizada por Carl Stern, fue el siguiente: "Estén seguros que cada hecho, por pequeño que sea, cuenta, que todas las palabras son poderosas y que cada uno de nosotros puede participar para redimir al mundo a pesar de todo lo absurdo y de todas las frustraciones y desilusiones. Y por sobre todo, recuerden que el significado de la vida es construir la vida como si fuera una obra de arte".[15] Es comprensible que, como todo arte, la vida requiere de disciplina y sus sentidos no se elaboran en un solo día.

Comprender la vida como un arte, idea en la que Heschel coincide con Fromm,[16] implica una particular filosofía de la educación. Para comenzar, Heschel afirma que "es incorrecto definir la educación como *preparación* para la vida. El estudio *es* vida, una experiencia suprema del vivir, una culminación de la existencia",[17] de modo que no es operante una idea de la educación que postergue el uso de las facultades personales o que no representa una oportunidad para manifestarlas. A la vez, el estudioso de los profetas comenta que "el pecado capital de nuestra filosofía educativa es que hemos pedido demasiado poco. Sus pautas

[14] *Ibid.*, p. 363.

[15] Heschel, "Conversación con Heschel", p. 39.

[16] Fromm, *El arte de amar*.

[17] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 149.

modestas no hacen honor a las posibilidades del hombre".[18] En esa perspectiva, contentarse con lo poco que los estudiantes ofrecen ante la pusilánime solicitud de los profesores constituye una falta de respeto a sus posibilidades.

Además, la crítica de Heschel a la educación también señala que su orientación a la solución de problemas no siempre incluye la promoción del sentido crítico necesario para su previsión. Hacer cosas de acuerdo con una regla o instructivo le parece inferior a la capacidad de crear nuevas maneras de hacer que las cosas funcionen. En su punto de vista, "la filosofía prevaleciente en la educación se apoya en la suposición de que el hombre y su destino deben ser concebidos en función de intereses y necesidades, […] si continuamos manteniendo tal punto de vista, la educación estará condenada al fracaso".[19] Y lo ha estado. Más que centrarnos en lo que al hombre puede darle distracción o placer pasajero, tendríamos que volver a las preguntas de fondo, a las que orientan para generar un motivo para vivir. Ese no es un camino fácil, de modo que la elección se condiciona por la valentía o la capacidad.

Si bien la exigencia a los estudiantes debe ser mayor, ésta no tendría que consistir en aumentar el tiempo que están en el aula, ni alargar la lista de memorizaciones que deben realizar; por el contrario, la meta es que agudicen sus propios criterios, que rompan los esquemas en los que se los quiere encasillar. Lejano a eso, "la tragedia de nuestra educación, hoy en día, es que damos soluciones fáciles: sé complaciente, ten paz mental, todo está en orden. ¡No! La lucha es la salida; enfrentarnos con el desafío es la salida".[20] No se trata de cansar a las personas o hacer que estén constantemente sometidas a la presión de una serie de actividades sin sentido, de lo que se trata es de que sepan por qué hacen lo que hacen y que estén tan adentrados en el conocimiento de sí que elijan lo que les corresponde realizar. Es desesperante, por ejemplo, encontrar egresados de bachillerato que no tienen una idea mínima de la forma-

[18] *Ibid.*, p. 152.

[19] *Ibid.*, p. 192.

[20] *Ibid.*, p. 352.

ción profesional que desean para su vida. No sólo no han sido orientados, sino que toda su trayectoria *formativa* institucional, de al menos doce años hasta ese punto, los ha alejado de sí mismos.

Con esto debe ser claro que no se trata de obligar al estudiante a captar la mayor cantidad de información posible, sino de que sepa qué hacer con ella o de que permita que el pensamiento crítico fluya a partir de su conocimiento. Según lo señala el rabino de Varsovia, "el verdadero criterio para evaluar a un estudiante es comprobar su capacidad para plantear las preguntas correctas".[21] En este caso, una cuestión óptima tendría que ser, a cada momento, preguntarse por lo que quieren para su vida y, más aún, por lo que están comprometidos a ofrecer por el derecho de su existencia.

En uno de sus artículos,[22] Heschel establece los que él concibe como cualidades de la educación del pueblo judío. En otro de sus textos hace notar el vínculo entre estudio y piedad:

> Estudio y sensibilidad son los dos objetivos principales de la educación judía. […] Aquel que no tiene estudio es incapaz de piedad. […] Hay antecedentes del compromiso religioso: un sentimiento de deuda y de perplejidad, la comprensión de la falacia de la utilidad absoluta, la comprensión de la naturaleza demoníaca del falso sentimiento de soberanía del hombre, una actitud abierta hacia la historia y los problemas de la sociedad, la preocupación por el sentido último de la existencia, la importancia vital de la introspección, el conocimiento de la responsabilidad última del hombre frente a Dios.[23]

El estudio puede conducir a la piedad, pero se requiere respeto por el conocimiento para exigirse un aprendizaje disciplinado. El sentimiento de deuda es derivado de la vivencia de asombro ante lo transpersonal, para lo cual resulta fundamental el respeto a la presencia inmanente de

[21] *Ibid.*, p. 154.

[22] Heschel, "The Values of Jewish Education".

[23] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 202.

algo superior al hombre. El ofrecimiento del talento a los demás tiene como pesebre la introspección de la que deriva el conocimiento de lo que personalmente puede ser ofrecido. Lo anterior no será posible sin un respeto hacia uno mismo. En todos los casos es fundamental la actitud respetuosa, sin ella es difícil promover la educación de verdad. Una manera de manifestar el valor de una vida artística es el testimonio, de modo que "lo que necesitamos más que nada no son *libros de texto*, sino *hombres de texto*".[24] Un adulto no manifiesta respeto hacia el conocimiento cuando, a pesar de saber leer, no lee; tampoco muestra respeto hacia la opción transpersonal cuando actúa como si él fuese el arquitecto de su propio destino; no evidencia respeto consigo mismo cuando gasta su tiempo en distracciones, en vez de centrarse en el desarrollo de sus capacidades o en nuevos aprendizajes. Con estas ideas bien cabría conjuntar lo que en su momento esbozó Heschel: "¿Sería yo demasiado audaz si sugiriera la idea de la educación obligatoria para adultos en los ratos de ocio, en aras de la seguridad espiritual?"[25] Un adulto que no se actualiza y, más aún, que no se interesa en seguir estudiando y aprendiendo por su cuenta, no puede concederse la idea de ser un testimonio.

A la vez que el testimonio es útil, su valor no puede ser entendido como una consecuencia de la minimización del valor de la palabra. Se ha sostenido que el ejemplo vale más que la palabra, pero en todo caso es mejor que el ejemplo personal se acompañe de palabras precisas. Es necesario un retorno al aprecio por las expresiones concisas, la claridad de las letras y la exactitud de ciertos mensajes. Contrario a la verbalización desordenada, el buen uso de las palabras es también una obra de arte que debe ser cuidada y cualificada. Evidentemente, a lo que se invita aquí no es solamente a hablar en forma correcta, sino a tener algo qué decir. Y para poder clarificar el mensaje es necesario el silencio. Coincidiendo con esto, Heschel "tenía conciencia del significado del silencio y era hipersensible al significado de las palabras".[26] Para él, las palabras

[24] *Ibid.*, p. 177.

[25] *Ibid.*, p. 150.

[26] Meyer, "In Memoriam", p. 17.

no eran un fin, pero sí eran un medio privilegiado que debía utilizarse en forma estilística y estética. Heschel sabía que "el significado literal no es más que un *mínimo de significado*",[27] pero que éste invita a descubrir la noción que está más allá de sí. Además, tuvo conciencia de que "de [todas] las cosas de la tierra, sólo las palabras no mueren nunca",[28] de modo que hacer prevalecer las ideas por medio de su escritura constituye también una modalidad de testimonio. Es larga la lista de hombres y mujeres de quienes quisiéramos algunas palabras escritas, al menos para saber lo que realmente pensaron antes de morir.

Si no es por escrito, todo educador debería saber el valor de la palabra oportuna que es dicha en el momento preciso. Pueden representar un bálsamo en momentos de crisis, una bocanada de oxígeno en instantes en los que estamos suspendidos en el miedo y el descontento. Las palabras son herramientas, no tendrían por qué suprimirse en aras de ofrecer un testimonio mudo. Incluso, un padre o madre pueden ser excelentes en su ámbito profesional, pero su testimonio laboral no sustituye el lazo emocional de una palabra vigorosa.

Cuando la opción es el uso de la palabra hablada o escrita, resultan fundamentales los recursos literarios. Tal como lo dice Kaplan, "Heschel reemplazó el discurso racional con imaginación altamente condensada y con amplia metáfora".[29] A pesar de ello, resulta significativo que, en sus inicios, el escritor idish Moyshe Kulbak, quien fue su mentor, le aseguró que nunca sería un extraordinario poeta; en compensación, afirmó que llegaría a ser "un excelente filósofo".[30] En buena medida, Heschel elaboró una filosofía poética con la que sólo puede conectar quien está dispuesto a ir más allá de las palabras y abrirse a la recepción de un mensaje translingüístico. En ese sentido, Pérez aprecia a Heschel cuando expresa de él que "valora la tradición rabínica y busca un sano

[27] Heschel, *Dios en busca del hombre*, p. 232.

[28] *Ibid.*, p. 313.

[29] Kaplan, "Misticismo y desesperanza en el pensamiento religioso de A. J. Heschel", p. 27.

[30] Levenson, "The Contradictions of A. J. Heschel", p. 24.

equilibrio entre la letra y el espíritu (*halajá* y *agadá*)".[31] Es evidente que no basta con hablar correctamente o escribir largos tomos de precisa elucubración cuasiprofética, también es elemental la congruencia entre el decir y el hacer, sobre todo cuando la palabra es utilizada en la oración. El autor de *El hombre no está solo* advierte que "una palabra desligada de la persona, es absurda; una persona desligada de la palabra, es analfabeta. La verdadera esencia de la oración es la unión de ambas".[32]

Un testimonio pendiente que corresponde a los padres y educadores es saber orar. Con esto no se alude a un conjunto de frases que deban repetirse, rezos que se convierten en peticiones a una deidad compensadora o reiteración de frases alegres y optimistas que niegan el vacío y el caos imperante. Contrario a lo que usualmente se cree, orar no es conversar, mucho menos si se pregona en forma arrogante que la escucha de Dios es un don derivado de la propia perfección. Para Heschel, "es incorrecto describir la oración haciendo una analogía con la conversación humana; no nos comunicamos con Dios; tan sólo nos hacemos comunicativos con Él. La oración es una emanación hacia Él de lo que es más precioso en nosotros, el desborde del corazón ante Él, [es] un esfuerzo para convertirnos en el objeto de Su pensamiento".[33] Orar es, entonces, manifestar apertura a lo transpersonal y mantener el sentido de la maravilla, aun a pesar de la tribulación, el cansancio o el desánimo. La idea hescheliana de que alguien escucha incluso cuando nada se dice o cuando es poco lo que se logra expresar resulta fundamental en el ejercicio de la fe.

Lo mismo puede decirse en el ámbito de la relación con los hijos, considerando nuestra reiterada incapacidad para manifestar lo más preciso para ellos. Desde nuestros constructos pensamos que somos elocuentes cuando les recomendamos el camino que deben seguir, pero no nos percatamos de lo que desean en verdad. Si somos realmente respetuosos de la realidad que el otro vive, sabremos aceptar que en

[31] Pérez, "La religión judía desde Buber y Heschel ante la posmodernidad", p. 44.

[32] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 55.

[33] *Ibid.*, p. 93.

ocasiones no contamos con la expresión atinada; pero aun en esos casos, una manera de manifestar interés es aportar nuestra presencia dispuesta, nuestro recogimiento ante su situación, nuestra conexión translingüística. En tal óptica, Gross[34] considera que el legado de Heschel es educar para la reverencia; pero no hay forma de mostrar ese camino si no lo recorremos antes o si cerramos nuestro interés ante lo inefable.

Varias experiencias no pueden ser sometidas a la estructura de las palabras, a pesar de que estas mismas sirven en ocasiones para propiciar una vivencia más allá de ellas. Las palabras pueden acompañar en el camino a lo asombroso, pero una vez ahí ya no están. La "música, poesía, religión, todas ellas nacen en el encuentro del alma con un aspecto de la realidad para el cual la razón no tiene conceptos ni el lenguaje nombres".[35] Si bien se ha referido antes el sentido de comunicarse con elocuencia, "toda persona sensible sabe que lo intrínseco, lo esencial, jamás se expresa".[36] Es por ello que incluso el silencio es una forma de oración cuando en él se contiene la intención; también es una manera de acompañar cuando el que es acompañado percibe que el silencio no es incomunicación.

En uno de sus textos, Kaplan[37] reconoce la vinculación entre la palabra y la realidad en la filosofía de la religión de Heschel, asumiendo que existen nociones inexpresables. Abraham Joshua solía reiterar que "Dios comienza donde acaban las palabras".[38] Incluso, una de las ideas centrales para contrastar la idolatría común y confrontar las representaciones de lo divino consiste en observar que "si a fin de ser conocido lo inefable debe ser expresado, ¿no se desprende de ello que lo conocemos tal como no es?";[39] nuestro hablar de Dios está provisto de distorsión.

[34] Gross, *Educating for Reverence: The Legacy of Abraham Joshua Heschel*.

[35] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 36.

[36] *Ibid*., p. 4.

[37] Kaplan, "Language and Reality in Abraham Joshua Heschel's Philosophy of Religion".

[38] Heschel, *El hombre no está solo*, p. 98.

[39] *Ibid*., p. 98.

Asimismo, los consejos sobre cómo vivir mejor en el futuro, repartidos en demasía por los profesores y padres de familia hacia sus estudiantes e hijos, no están sustentados en el conocimiento de esa instancia temporal venidera, no podemos predecir el futuro que enfrentarán, no estamos ahí ni podemos prever lo que vivirán cuando no estemos con ellos. Del mismo modo en que "llega mejor a Dios lo que no sabemos expresar que el sentimiento que expresamos",[40] enviamos un mensaje mayor con lo no dicho que con lo que sí podemos expresar. Si nuestra intención y disposición personal se encuentra justo en el momento en que el otro capta nuestro mensaje, nuestro silencio hablará elocuentemente cuando las palabras no sean precisas.

Lo anterior podría explicar hasta cierto punto el silencio de Dios. Obviamente podrá objetarse que, al menos desde la creencia de Heschel y desde la de millones de personas en el mundo, la palabra de Dios está en la Biblia; pero aun cuando eso pudiera ser así, "ninguna palabra es la palabra final de Dios".[41] Pudo existir inspiración divina en quienes tomaron la pluma, quizá los profetas y los escritores de los libros bíblicos estaban persuadidos de que el mensaje no emanaba de sí mismos, pero existe distorsión en lo escrito si se contempla que el mensaje tuvo que ser filtrado a través de un lenguaje convencional que el autor humano utilizó para transmitirlo de un modo comprensible. Puesto así, "Dios nunca se revela. Él está por encima y más allá de toda revelación. Sólo revela una palabra. Nunca descubre su esencia; únicamente comunica Su *pathos,* Su voluntad".[42] Un modo de educar es también mostrando nuestro *pathos* a quien con ello es capaz de aprender el mensaje. Y cuando no sea así, no estamos listos para enseñar ni será el otro capaz de aprender.

Heschel reconoce que "los profetas experimentan lo que [Dios] *pronuncia,* no lo que [Dios] *es*".[43] Lo que decimos no es lo que somos,

[40] Heschel, *Democracia y otros ensayos*, p. 60.

[41] Heschel, *Los profetas*, vol. 2, p. 68.

[42] Heschel, *Los profetas*, vol. 3, p. 242.

[43] *Ibid.*, p. 330.

pero lo que somos se manifiesta de manera parcial en lo que decimos. Si el uso de la palabra transmite un mensaje digno de ser aprovechado, habremos dado un paso adelante, pero si el mensaje se acompaña de un testimonio personal será aún más sólida la recepción del mismo; a su vez, cuando exista un mensaje que no logre ser clarificado por las palabras, o incluso cuando el mensaje mismo es el silencio, nos encontramos ante una noción translingüística. Si en ese ámbito la palabra implica distorsión, aún así conviene decirla para que sea escuchada por quien sólo es capaz de escuchar las palabras.

En ese sentido, si escuchamos la palabra de Dios, pretendiendo que ésta está en un libro, aún nos falta trascender la audición y percibir que su palabra más audaz se encuentra inmersa en el silencio, justo en el vacío de toda intelección. Sólo logramos acceder a la dimensión transpersonal siendo más que humanos y adentrándonos en el tiempo sin tiempo; de una experiencia tal, volvemos siendo realmente humanos por primera vez. No se trata de *leer* la palabra de Dios, sino de *escucharla* en el silencio inaudible. Que nuestra vida sea un libro que se abre a través de sus hechos y que los lectores reciban con ello un aliciente para escribir en el aire del tiempo infinito que rodea su espacio temporal.

***

Educar concierne principalmente a los padres. Esa fue una de las experiencias que más marcó a Heschel en su vida, sobre todo cuando percibió la influencia que tenía en su hija, quien se convirtió en escritora siguiendo el camino de su padre. El rabino descubrió que educar en el respeto resulta fundamental para que los individuos sean capaces de aceptar el desafío de entender la vida como obra de arte. Basta con ejecutar algunos razonamientos filosóficos para notar que la educación actual se encuentra lejos de apreciar la modalidad artística de la vida y está lejos de ofrecer herramientas para que las personas superen las estructuras con las que se desea condicionar su existencia. Judíos o no, todos necesitamos dar y recibir testimonios que nos muestren que la

disciplina y la constancia manifiestan nuestra virtud. Los recursos literarios son útiles para comunicar lo comunicable, pero resulta óptimo mostrar congruencia entre el decir y el hacer; asimismo, cabe atestiguar que orar no es conversar y que la dimensión de lo translingüístico fluye en el silencio, el cual también es dador de mensajes cuando nuestra intención es manifestar nuestra presencia o captar la presencia absoluta que habita en el vacío. Educar es un ejercicio laboral, pero por encima de ello es una creación artística y, si acaso cabe, una manifestación que colinda con la mística. La devaluación contemporánea de este noble proceder es una oportunidad para manifestar nuestro respeto hacia su significado y sus alcances.

LA SOMBRA DEL CANDELABRO

I

La luz del candelabro requiere del hombre que la enciende
El ambiente puede apagar la llama que porta la vela
Que se apague la llama en una vela no significa que no haya más luz
Toda vela termina luego de alumbrar
Cuando varias personas atienden el candelabro es más factible
que permanezca encendido

II

La luz del candelabro permite que existan sombras
Si el hombre se postra cerca del candelabro, su luz forjará una sombra
La sombra estará donde exista un muro que la refleje
En un sitio sin muros, no hay sombras observables

III

La sombra del candelabro y la del hombre frente al candelabro son distintas
La sombra del hombre la emite la luz del candelabro
La sombra del candelabro la propicia otra luz que lo alumbra
El hombre enciende una luz física en el candelabro
La luz que refleja la sombra del candelabro no la encendió el hombre

IV

La sombra del candelabro no deriva de su propia luminosidad
Se percibe la sombra del candelabro cuando existe una luz
Más clara será la sombra mientras mayor oscuridad contraste con la luz
La luz frente al candelabro *es* la presencia del hombre

V

La presencia del hombre es la luz de Dios
La existencia del candelabro es la intención del hombre
La luz de Dios genera sombras cuando alumbra la materia
La sombra no permite que la luz llegue a todo sitio

VI

No hay materia que no emita sombra
Sí existen sombras que no se ven
También hay luz que no se percibe
La percepción es posible por el reflejo de la luz en lo percibido

VII

Cada hombre es una vela que puede encenderse
El pueblo es un candelabro emergente
El mundo es un Candelabro en el que se emite la luz de lo transpersonal
La sombra derivada de la luz refleja la decadencia del mundo
No se percibe la decadencia sin la luz

VIII

Portar la luz conlleva la terminación de la vela
Cuando se extingue, la vela se adhiere a la oscuridad
La oscuridad pura es el sitio en el que ninguna luz es necesaria
La oscuridad es el centro de la luz

IX

Hay tiniebla en el punto donde inicia la llama en la vela
La oscuridad es dínamo de la luz
Dios habita en el vacío, pero no lo es
La luz habita en la vela, pero no la es
Dios no es el hombre y el hombre no es Dios

X

No hay mística sin razón
No hay razón sin luz
No hay luz sin profecía
No hay profecía sin mística

XI

La llama necesita lo que consume
La luz requiere reflejarse
La luz no se ve a sí misma
La luz no precisa alumbrarse
La razón, la profecía y la mística son un destello de luz

XII

La zarza sigue ardiendo porque es su naturaleza
La zarza no es el fuego
La materia es portadora de la luz
Toda materia es candelabro
La sombra del candelabro es evidencia de la luz.

REFERENCIAS

Al-Yahud, Dayyan, "Professor Heschel, the Creative Thinker". *The Jewish Forum*, vo1. 35, núm. 8, 1952, pp. 137-141.

Anderson, Bernard, "Coexistence With God: Heschel's Exposition of Biblical Theology", en J. Merkle (ed.), *Abraham Joshua Heschel*: *Exploring His Life and Thought* (pp. 47-65). Macmillan: New York, 1985.

Aristóteles, *Retórica*. Madrid: Gredos, 1990.

Baccarini, Emilio, "Religious Diversity as the Will of God in the Thought of Abraham Joshua Heschel". *Service International de Documentation Judeo-Christienne (SIDIC)*, vol. 27, núm. 3, 1994, pp. 5-11.

Banks, Gary, "Rabbi Heschel Through Christian Eyes". *Conservative Judaism*, vol. 50, núm. 2-3, 1998, p. 100-111.

Barnard, David, "Abraham Heschel´s Attitude toward Religion and Psychology". *Journal of Religion*, vol. 63, núm. 1, 1983, pp. 26-43.

_____ "Religion and Medicine: A Meditation on Lines by A. J. Heschel". *Soundings*, vol. 68, núm. 4, 1985, pp. 443-465.

Bennett, John, "A Prophet for Our Day". *Jewish Heritage*, vol. 13, núm. 3, 1971, pp. 43-64.

_____ "Agent of God's Compassion". *America*, vol. 128, núm. 9, 1973.

Berkovits, Eliezer, *Major Themes in Modern Philosophies of Judaism*. New York: Ktav, 1974.

Bizzell, Patricia, "Rabbi Abraham Joshua Heschel: Religion and race". *Voices of democracy*, vol. 1, 2006, pp. 1-14.

Borowitz, Eugene, *A New Jewish Theology in the Making*. Philadelphia: Westminster Press, 1968.

_____ *Renewing the Covenant: A Theology for the Post-Modern Jew*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1991.

Breslauer, Daniel, *The Impact of Abraham Joshua Heschel as Jewish Leader in the American Jewish Community from the 1960s to His Death: A Social, Psychological and Intellectual Study*. Tesis doctoral, Waltham (Massachusetts): Brandeis University, 1974.

Breslauer, Daniel, *The Ecumenical Perspective and the Modernisation of Jewish Religion*. Missoula (Montana): The Scholars Press, 1978.

_____ "Alternatives in Jewish Theology". *Judaism*, vo1. 30, núm. 2, 1981, pp. 233-245.

Brill, Alan, "Aggadic Man: The Poetry and Rabbinic Thought of Abraham Joshua Heschel". *Meorot: A forum of modern orthodox discourse*, vol. 6, núm. 1, 2006, pp. 2-21.

Cherbonnier, Edmond, "A. J. Heschel and the Philosophy of the Bible: Mystic or Rationalist?" *Commentary*, vo1. 27, núm. 1, 1959, pp. 23-29.

_____ "Heschel as a Religious Thinker". *Conservative Judaism*, vol. 23, núm. 1, 1968, pp. 25-39.

Chester, Michael, *Divine pathos and human being*. Tesis doctoral, Birmingham: University of Birmingham, 2000.

Cohen, Gerson, "Abraham Joshua Heschel: The Interpreter of Classical Jewish Thought". *Proceedings of the Rabbinical Assembly*, vol. 45, 1984, pp. 105-111.

Cohen, Hermann, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Anthropos: Barcelona, 2004.

Dresner, Samuel (ed.), *I Asked for Wonder: A Spiritual Anthology of Abraham Joshua Heschel*. New York: Crossroad, 1995.

_____ "The Contribution of Abraham Joshua Heschel". *Judaism*, vol. 32, núm. 1, 1983, pp. 57-69.

_____ *Heschel, Hasidism and Halakha*. New York: Fordham University Press, 2002.

Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura*. Madrid: Alianza, 2013.

Erlewine, Robert, "The legacy of Abraham Joshua Heschel". *Tikkun Magazine*, vol. 26, núm 4, 2011, pp. 11-39.

Fackenheim, Emil, "Review of *God in Search of Man*". *Conservative Judaism*, vo1. 15, núm. 1, 1960, pp. 50-53.

Fleischner, Eva, "Heschel´s Significance for Jewish-Christian Relations". *Quarterly Review*, vol. 94, núm. 4, 1984, pp. 64-81.

Fox, Marvin, "Heschel's Theology of Man". *Tradition*, vo1. 8, núm. 3, 1966, pp. 79-84.

Friedman, Maurice, "Abraham Joshua Heschel: Towards a Philosophy of Judaism". *Conservative Judaism*, vol. 10, núm. 2, 1956, pp. 1-10.

_____ "Abraham Joshua Heschel: The Philosopher of Wonder". *Congress Bi-Weekly*, vo1. 34, núm. 17, 1967, pp. 12-14.

_____ "Abraham Heschel among Contemporary Philosophers: From Divine Pathos to Prophetic Action". *Philosophy Today*, vol. 18. núm. 4, 1973, pp. 293-305.

_____ "Divine Need and Human Wonder: The Philosophy of Abraham Joshua Heschel". *Judaism*, vol. 25, núm. 1, 1976, pp. 65-78.

Fromm, Erich, *El arte de amar*. Barcelona: Paidós, 1956.

Gillman, Neil, "Epistemological Tensions in Heschel's Thought". *Conservative Judaism*, vol. 50, núm. 2-3, 1998, pp. 67-76.

Goldman, Nonnan, "The Metapsychology of Abraham Joshua Heschel". *Journal of Religion and Health*, vol. 14, núm. 2, 1975, pp. 106-112.

Gottschalk, Alfred, "Abraham, Joshua Heschel: A Man of Dialogue". *Conservative Judaism*, vol. 28, núm. 1, 1973, pp. 23-26.

Graeber, Bruce, "Heschel and the Philosophy of Time". *Conservative Judaism*, vo1. 33, núm. 3, 1980, pp. 44-56.

Gross, Victor, *Educating for Reverence: The Legacy of Abraham Joshua Heschel*. Tesis doctoral, Berkeley: Universidad de California, 1987.

Herberg, Will, "Jewish Theology in the Post-Modern World". *Judaism*, vol. 12, núm. 3, 1963, pp. 364-370.

Heschel, Abraham, "An Analysis of Piety". *Review of Religion*, vol. 6, núm. 3, 1942, pp. 293-307.

_____ "The Eastern European Era in Jewish History". *Yivo Annual of Jewish Social Science*, vol. 1, 1946, pp. 86-106.

_____ "Between Civilisation and Eternity: An Ancient Debate, and an Allegorical Interpretation". *Commentary*, vol. 12, núm. 4, 1951, pp. 375-378.

_____ *La Tierra es del Señor*. Buenos Aires: Candelabro, 1952.

_____ "The Spirit of Prayer". *The Proceedings of the Rabbinical Assembly of America*, vol. 17, 1953, pp. 151-215.

_____ "The Biblical View of Reality", en H. Basilius (ed.), *Contemporary Problems in Religion* (pp. 57-76). Detroit: Wayne University Press, 1956.

_____ "No Faith Without Effort". *The Jewish Chronicle*, octubre 9, 1959, p. 9.

_____ "The Values of Jewish Education". *Proceedings of the Rabbinical Assembly*, vol. 23, 1960, pp. 19-42.

_____ "The Mystical Element in Judaism", en L. Finkelstein (ed.), *The Jews: Their History, Culture and Religion* (pp. 932-953). London: Peter Owen, 1961.

_____ "Prophetic Inspiration: An Analysis of Prophetic Consciousness". *Judaism*, vol. 11, núm. 1, 1962, pp. 3-13.

_____ *The Prophets* (2 vols.). New York: Harper and Row, 1962.

_____ "La base religiosa de la igualdad de las razas". *Maj´Shavot/ Pensamientos*, vol. 3, núm. 2, 1964, pp. 33-36.

_____ *Who Is Man?* Stanford: Stanford University Press, 1965.

_____ "No Religion is an Island". *Union Seminary Quarterly Review*, vol. 21, núm. 2, 1966, pp. 111-131.

_____ "Conversation with Martin Luther King". *Conservative Judaism*, vol. 22, núm. 3, 1968, pp. 1-19.

_____ "The Jewish Notion of God and Christian Renewal", en L. Shook (ed.), *Renewal of Religious Thought* (pp. 105-129). Montreal: Palm Publishers, 1968.

_____ "On Prayer". *Conservative Judaism*, vo1. 25, núm. 1, 1970, pp. 1-12.

_____ "Celebration and Exaltation". *Jewish Heritage*, vol. 14, núm. 2, 1972, pp. 5-10.

_____ "The Jews in the Soviet Union", en A. Heschel, *Insecurity of Freedom* (pp. 262-273). New York: Schocken Books, 1972.

_____ *Insecurity of Freedom*. New York: Schocken Books, 1972.

_____ *Los profetas* (vol. 1: *El hombre y su vocación*). Buenos Aires: Paidós, 1973.

_____ *Los profetas* (vol. 2: *Concepciones históricas y teológicas*). Buenos Aires: Paidós, 1973.

_____ *Los profetas* (vol. 3: *Simpatía y fenomenología*). Buenos Aires: Paidós, 1973.

_____ *A Passion for Truth*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1973.

_____ "The Meaning of Observance", en J. Neusner (ed.), *Understanding Jewish Theology: Classical Issues and Modern Perspectives* (pp. 93-103). New York: Ktav, 1973.

_____ "Conversación con Heschel" [Entrevista realizada por Carl Stern]. *Maj'shavot/Pensamientos*, vol. 13, núm. 1, 1974.

_____ *El hombre no está solo*. Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1982.

_____ *El Shabat: su sentido para el hombre moderno.* Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1984.

_____ *Dios en busca del hombre*. Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1984

_____ *The Circle of the Baal Shem Tov* (S. Dresner, ed.). Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

_____ *Democracia y otros ensayos*. Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1987.

_____ "The Concept of Man in Jewish Thought", en J. Neusner y N. Neusner (eds.), *To Grow in Wisdom: an Anthology of Abraham Joshua Heschel* (pp. 97-145). Lanham (Maryland): Madison Books, 1990.

_____ *Maimonides: A Biography*. New York: Image Books (Doubleday), 1991.

_____ "No Religion Is an Island", en H. Kasimow y B. Sherwin (eds). *No Religion Is an Island: Abraham Joshua Heschel and Interreligious Dialogue* (pp. 3-22). New York: Orbis Books, 1991.

Heschel, Susannah, "Heschel as Mensch: Testimony of his Daughter", en J. Neusner y N. Neusner (eds.), *To Grow in Wisdom: An Anthology of Abraham Joshua Heschel* (pp. 195-211). Lanham (Maryland): Madison Books, 1990.

_____ (ed.), *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*. New York: Farrar, Straus, Giroux, 1996.

_____ "Theological affinities in the writings of Abraham Joshua Heschel and Martin Luther King, Jr.". *Conservative Judaism*, vol. 50, núm. 2-3, 1998.

Kaplan, Edward, "Language and Reality in Abraham Joshua Heschel´s Philosophy of Religion". *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 41, núm. 1, 1973, pp. 94-113.

_____ "The Spiritual Radicalism of Abraham Joshua Heschel". *Conservative Judaism*, vol. 28, núm. 1, 1973, pp. 40-49.

_____ "Misticismo y desesperanza en el pensamiento religioso de A. J. Heschel". *Maj'shavot/Pensamientos*, vol. 26, núm. 12, 1987, pp. 22-36. [También en: *The journal of religión*, vol. 57, núm. 1, 1977.]

_____ *Holiness in Words: Abraham Joshua Heschel's Poetics of Piety*. New York: New York Press, 1996.

_____ "Heschel as Philosopher: Phenomenology and the Rhetoric of Revelation". *Modern Judaism* vol. 21, núm. 1, 2001, pp. 1-14.

Kaplan, Edward y Dresner, Samuel, *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. New Haven: Yale University Press, 1998.

Kasimow, Harold, *Divine-Human Encounter: a Study of Abraham Joshua Heschel*. Washington: University Press of America, 1979.

_____ "Prophetic voices. Abraham Joshua Heschel's friendship with Martin Luther King, Jr.". *Interreligious Insight*, vol. 7, núm. 2, 2009, pp. 56-64.

Kasimow, Harold y Sherwin Byron (eds.), *No Religion is an Island: Abraham Joshua Heschel and Interreligious Dialogue*. New York: Orbis Books, 1991.

Katz, Steven, *Jewish Philosophers*. New York: Bloch, 1975.

Kaufman, William, *Contemporary Jewish Philosophers*. New York: Reconstructionist Press, 1976.

King, Martin Luther, *The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr*. San Francisco: Harper Collins, 1986.

Kullock, Joshua, "El D´s del Pathos en A. J. Heschel". *Maj´Shavot / Pensamientos*, vol. 53, núm. 1, 2014, pp. 1-16.

Küng, Hans, *Judaism*. London: SCM Press, 1992.

Levenson, Jon, "The Contradictions of A. J. Heschel". *Maj'shavot / Pensamientos*, vol. 37, núm. 1, 1999, pp. 23-29.

Lookstein, Joseph, "The Neo-Hasidism of Abraham J. Heschel". *Judaism*, vol. 5, núm. 3, 1956, pp. 248-255.

Magid, Shaul, "Abraham Joshua Heschel and Thomas Merton. Heretics of Modernity". *Conservative Judaism*, vol. 50, núm. 2-3, 1998, pp. 112-125.

McBride, Alfred, *Heschel: Religious Educator*. Denville (NJ): New Dimension Books, 1973.

Merkle, John, "Religious Experience Through Conscience in the Religious Philosophy of Abraham Joshua Heschel". *Louvain Studies*, vo1. 6, núm. 4, 1977, pp. 354-365.

_____ (ed.), *Abraham Joshua Heschel: Exploring His Life and Thought*. New York: Macmillan, 1985.

_____*The Genesis of Faith: The Depth Theology of Abraham Joshua Heschel*. New York: Macmillan, 1985.

_____ "Abraham Joshua Heschel and Interfaith Dialogue". *Christian Jewish Relations*, vol. 19, núm. 4, 1986, pp. 23-33.

Merton, Thomas, *Turning toward the World: The Journals of Thomas Merton, vol. 4 (1960–63)*. New York: Harper Collins, 1996.

Mesters, Carlos, *El profeta Jeremías*: *Boca de Dios, boca del pueblo*. Bogotá: San Pablo, 1992.

Meyer, Marshall, "In memoriam", en A. Heschel, *Democracia y otros ensayos* (pp. 11-17). Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1987.

_____, "Prólogo", en A. Heschel, *Los profetas*, vol. 1 (pp. 9-15). Buenos Aires: Paidós, 1973.

Moore, Donald, *The Human and the Holy: The Spirituality of Abraham Joshua Heschel*. New York: Fordham University Press, 1989.

Mord, Rumona, "Faith after the Holocaust: An Interpretive Study of Elie Wiesel´s and Abraham Joshua Heschel´s Theology". *Covenant Quarterly*, vol. 36, núm. 1, 1978, pp. 25-38.

Neusner, Jacob y Neusner, Noam (eds.), *To Grow in Wisdom: An Anthology of Abraham Joshua Heschel*. Lanham (Maryland): Madison Books, 1990.

Nilson, Sven, "Review of *Die Prophetie*". *The Philosophical Review*, vo1. 46, 1973, pp. 555-557.

Peli, Pinjas, "Heschel en Jerusalem". *Maj´Shavot / Pensamientos*, vol. 20, núm. 4, 1981, pp. 10-15.

Pérez, Víctor, "La religión judía desde Buber y Heschel ante la posmodernidad". *Historia y Grafía*, núm. 28, 2007, pp. 41-68.

Perlman, Lawrence, *Abraham Heschel´s Idea of Revelation*. Atlanta: Scholars Press, 1989.

Platón, "Teeteto", en *Diálogos*, vol. 5 (pp. 133-312). Madrid: Gredos, 2007.

Planck, Max, *Scientific Autobibliography*. New York: MJF Books, 1949.

Ramon, Einat, "Abraham Joshua Heschel's critique of modern society". *G'VANIM*, vol. 6, núm. 1, 2010, pp. 28-41.

Riemer, Jack, "The Wonder of Heschel". *Proceedings of the Rabbinical Assembly*, vol. 45, 1983, pp. 178-188.

Rothschild, Fritz, "God and Modern Man: The Approach of Abraham J. Heschel". *Judaism*, vol. 8, núm. 2, 1959, pp. 112-120.

_____ "Architect and Herald of a New Theology". *Conservative Judaism*, vol. 28, núm. 1, 1973, pp. 55-60.

_____ (ed.), *Between God and Man: An Interpretation of Judaism from the Writings of Abraham J. Heschel*. New York: The Free Press, 1976.

Sanders, James, "An Apostle to the Gentiles". *Conservative Judaism*, vol. 28, núm. 1, 1973, pp. 61-63.

Scharfstein, Ben-Ami, *Los filósofos y sus vidas.* Madrid: Cátedra, 1984.

Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Alianza, 2010.

Schulweis, Harold, "Charles Hartshorne and the Defenders of Heschel". *Judaism*, vol. 24, núm. 1, 1975, pp. 55-62.

Sevilla, Héctor, *Contemplar la Nada*. México: Itaca, 2017.

_____ *Pasión filosófica*. México: Plaza y Valdés, 2014.

Shatzky, Jacob, "Introducción", en A. Heschel, *La Tierra es del Señor* (pp. 5-6). Buenos Aires: Candelabro, 1952.

Sherman, Franklin, *The* Promise of Heschel. Philadelphia: Lippincott, 1970.

Sherwin, Byron, "Divine Pathos, Prophetic Sympathy". *Conservative Judaism*, vol. 28, núm. 1, 1973, pp. 70-74.

Siegel, Seymour, "Introducción a la mística judía". *Maj´Shavot / Pensamientos*, vol. 3, núm. 3, 1964, pp. 70-79.

Silberman, Lou, "The Philosophy of Abraham Heschel". *Jewish Heritage*, vo1. 2, núm. 1, 1959, pp. 23-26.

Starkman, Moshe, "Abraham Joshua Heschel: The Jewish Writer and Thinker". *Conservative Judaism*, vol. 28, núm. 1, 1973, pp. 75-77.

Szpolski, Sergio, "El estado de Israel y el sionismo en el pensamiento de Abraham Ioshua Heschel". *Maj´Shavot / Pensamientos*, vol. 31, núm. 1, 1992, pp. 34-45.

Stampfer, Joshua (ed.), *Prayer and Politics, the Twin Poles of Abraham Joshua Heschel*. Portland: Institute of Judaic Studies, 1985.

Tanenzapf, Sol, "Abraham Heschel and his Critics". *Judaism*, vo1. 23, núm. 3, 1974, pp. 276-286.

Thomas, George, "Philosophy and Theology: A Tribute to Abraham J. Heschel". *Theology Today*, vo1. 30, núm. 3, 1973, pp. 272-277.

Tucker, Gordon, "Heschel's Torah min ha-shamayim. Ancient theology and contemporary autobiography". *Conservative Judaism*, vol. 50, núm. 2-3, 1998, pp. 48-55.

Wolf, Arnold, "Abraham Joshua Heschel After Twenty-Five Years". *Judaism*, vol. 47, núm. 1, 1998, pp. 108-114.

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos y no comerciales

La sombra del candelabro.
Mística, razón y profecía en Abraham Heschel.
de Héctor Sevilla Godínez,
se terminó de imprimir en noviembre de 2017,
los talleres de Eddel Graph S. A. de C. V.,
con domicilio en Peral núm. 16, col. Las Huertas,
10920, Ciudad de México.

Se tiraron 1,000 ejemplares.

El presente libro no tiene la única intención de dar a conocer un renovado enfoque del judaísmo a la posmodernidad, sino de plantear los alcances de este modo de pensar y vivir, así como sus relaciones con la filosofía, la psicología, la educación y la teología. Para aquellos que sean judíos, este libro les permitirá acceder a un conglomerado de ideas que permitirán su reflexión sobre las tradiciones, creencias y convicciones que les pertenecen. Para los no judíos, el texto aportará una visión sensible del trabajo filosófico de unos de los principales portavoces del judaísmo, coadyuvando a la pertinente consideración de sus posibles virtudes.

A pesar de su importancia, el pensamiento de Heschel es poco conocido en el mundo académico de Iberoamérica. No obstante, el candelabro de sus reflexiones aún irradia una luz que puede favorecer a la eliminación de algunas de las oscuridades de nuestro tiempo y de nuestra vida. En su contenido, esta obra aborda la encrucijada de lo humano en el mundo, el sentido de lo transpersonal, el problema del hombre ante Dios, la relación entre la razón y la fe, la significatividad de la Biblia y la experiencia profética, la esencia del pueblo judío y de sus prácticas religiosas, así como el valor del compromiso político y social.

Heschel fue una vela en el candelabro judío. Su indagación sobre el sentido del hombre le permitió acceder a una condición de apertura al misterio y de ahí derivó su asombro. En contraparte, lo humano en el mundo está en peligro por su decadencia y por la ceguera mostrada ante la dimensión transpersonal. Nos corresponde, como pensadores responsables, elaborar una reformada filosofía de la religión, a partir de la cual se comprendan de mejor manera las aproximaciones que el hombre es capaz de realizar en torno a la divinidad o hacia lo transpersonal. Si se enciende la luz del candelabro oculto en la intimidad de algún espíritu, esta labor habrá sido premiada y fructífera.

"La obra de Sevilla nos convoca a reflexionar y celebrar, a comprometernos con nuestro entorno y a indagar en nuestras perplejidades y esperanzas, para ser y trascender".

Daniel Fainstein

ISBN: 978-607-8563-43-2